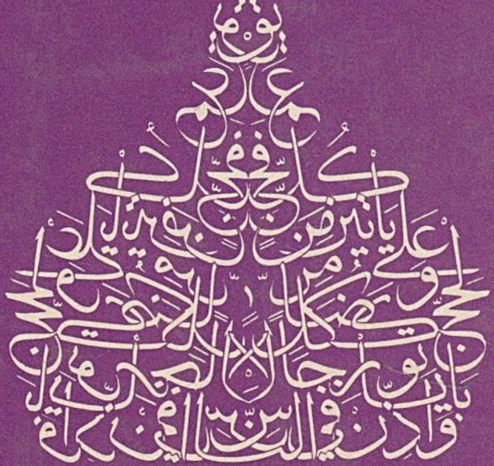


نحن والتراث

قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي

محمد عابد الجابري

المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء

التنوير

نحن والتراث

* محمد عابد الجابري : **نحن والتراث**
(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)

* الطبعة الرابعة ، ١٩٨٥

دار التنوير للطباعة والنشر.
ص. ب ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان.
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف.

* الناشر :

المركز الثقافي العربي
ص. ب 4006 الدار البيضاء ـ المغرب .

محمد عابد الجابري

نحن والتراث

قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي

التنوير

المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء

مقدمة الطبعة الثانية

كان للاهتمام الذي حظي به هذا الكتاب عند ظهوره في ربيع السنة الماضية (ابريل ١٩٨٠) ما شجعني على الموافقة على اعادة طبعه، طبعة ثانية، بمجرد نفاد نسخ الطبعة الأولى. لقد حظي الكتاب باهتمام النقاد المشتغلين بتراثنا الفلسفي فناقشوا بعض القضايا والاطروحات التي يتضمنها بروح علمية لا غبار عليها(*)، منوهين بأن فيه أفكاراً واطروحات أخرى تستحق المناقشة، ولقد كنت اميل إلى اعادة طبع الكتاب بدون اية اضافات إلى أن يستوفي النقاش كل القضايا التي تستحق المناقشة، شعوراً مني بأن كثيراً من الاطروحات التي تقررها الدارسات المنشورة في هذا الكتاب تتعدى بكثير حدود المؤلف، بالمعنى الشائع للكلمة، لتقدم نفسها إلى كل المؤلفين في الفلسفة الإسلامية كنتائج قراءة تطمح إلى شق الطريق نحو نوع جديد من التعامل مع تراثنا الفلسفي يستجيب في آن واحد للشروط العلمية التي يفرضها العصر اليوم ولهمومنا الايديولوجية التي تحركنا نحو التراث، هموم النهضة القومية. وذلك طموح يخترق بالقضايا والاطروحات التي يقررها الكتاب حدود الاجتهاد الشخصي إلى فضاء الانتاج الجماعي. وعملية الإختراق هذه تتطلب وقتاً، واخذاً ورداً. ان التفاهم حول طريقة جديدة للتعامل مع التراث لا يمكن أن يتم بدون نقاش أو بدون مراجعات. . .

كنت اميل، اذن، إلى الإمساك عن اية اضافة جديدة أو «ردود» سريعة. . . ولكنني رأيت أن الصورة التي يقدمها الكتاب عن تاريخ الفلسفة الإسلامية ووضعيتها ستكون اكمل واوضح لو ضم بين دفتيه دراسة عن الكندي وأخرى عن ابن باجة، كما خيل إلي أن مناقشة القضايا التي يطرحها الكتاب يمكن السيطرة على بعض عوامل التشعب فيها لو تم لفت الإنتباه، بكيفية اكثر

(*) ننوه بكيفية خاصة بالمقالة التي كتبها الأستاذ علي حرب في مجلة «دراسات عربية» عدد اغسطس ١٩٨٠، وبالتعليق الذي نشره الناقد العربي الكبير محمود أمين العالم في مجلة «اليسار العربي» عدد ٣٠ (ابريل، نيسان ١٩٨١).

الحاحاً إلى المقدمات الرئيسية التي ترجع إليها أهمّ المسائل التي اثارت لحد الآن نقاشاً أو اعتراضاً. وإذا كانت مشاغلي الراهنة قد صرفتني عن انجاز دراسة عن الكندي وظهور الفلسفة في المشرق، فلقد اتاحت لي شعبة الفلسفة بكلية آداب الرباط فرصة المساهمة في الجلسات الرشدية التي تنظمها دورياً بدارسة عن ابن باجة نفتحها ومهدت لها بجملة ملاحظات و«اقتراحات» حول ظهور الفلسفة في المغرب والاندلس سبق أن أبديتها لدى مناقشة رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في نفس الموضوع. لقد توافرت لدي اذن دراسة جديدة عن ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس مع مشروع قراءة لرسالة «تدبير المتوحد» لابن باجة فرأيت من المفيد ادراجها في هذه الطبعة تتميا لبعض جوانب الصورة العامة التي يطمح هذا الكتاب الى رسمها عن وضعية الفلسفة الإسلامية وتاريخها. وأملي أن اتمكن في وقت قريب من انجاز دراسة مماثلة عن ظهور الفلسفة في المشرق مع مشروع قراءة لفلسفة الكندي، حتى إذا تم لنا ذلك اصبح في الإمكان، حينذاك فقط التفكير في كتابة، بل اعادة كتابة، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

أما بخصوص التساؤلات والاعتراضات التي أثارها بعض النقاد المحترمين فهي بدون شك إغناء للموضوع ومساهمة من جانبهم في تعميق وتطوير نظرتنا إلى الأمور. ومع ذلك فلا بد من ملاحظة أن معظم تلك التساؤلات والاعتراضات قد تركزت بصورة رئيسية حول بعض قضايا المنهج والرؤية اللذين يقترحهما الكتاب معزولة عن مقدماتها ونتائجها وأيضاً عن تطبيقاتها. ان التساؤل مثلاً حول مدى امكانية الفصل بين الايبيستيمولوجي والايديولوجي في الفكر الفلسفي سؤال مشروع تماماً. ولكن جانب التشكيك فيه سيصبح غير ذي موضوع عندما يتعلق الأمر بالفلسفة الإسلامية التي كانت ذات «وضعية» خاصة تختلف عن وضعية الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة. ولقد حددنا اطار هذه الوضعية عندما قلنا ـ وأكدنا القول ـ بأن الفلسفة الإسلامية، في نظرنا، لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، بل كانت قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة (انظر لاحقاً ص ٣٢).

تلك هي المقدمة الأساسية التي تحكم نظرتنا إلى علاقة المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية. فإذا سلمنا بهذه المقدمة نتج ضرورة أن فلاسفة الإسلام قد تعاملوا مع الفلسفة اليونانية بوصفها مادة معرفية وأنهم وظفوا هذه المادة المعرفية لاغراض ايديولوجية. ولما كانت تلك المادة المعرفية قد ظلت هي هي إذْ لم تتعرض لأي تغيير جذري لا في موضوعاتها ولا في مفاهيمها فإن التغير ـ أي التاريخ ـ يجب أن يلتمس في المضمون الأيديولوجي الذي وظفت فيه.

ومن هنا تلك النتيجة التي استخلصناها والتي تقول بأن الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف . . ففي هذه الوظائف اذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى . . عن تاريخ (ص ٣٥). واذن فالتمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري حتى يمكن أن نتبين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة ونستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع والتاريخ (ص ٣٢).

وإذن فالقضية هنا لا تتعلق بمجرد اختيار منهجي نظري، بل إن الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية تفرضه فرضاً الوضعية التي تميزت بها هذه الفلسفة في سياق تاريخ الفلسفة العام. فالنقاش أو الاعتراض، إذن، يجب أن يتجه إلى هذه الوضعية كما حددناها: هل كانت الفلسفة العربية الإسلامية قراءة لتاريخها الخاص . . أم أنها كانت بالعكس من ذلك قراءات مستقلة الواحدة عن الأخرى لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية؟ ذلك هو السؤال الذي يجب الحسم فيه قبل أية مناقشة لنوع العلاقة التي يجب اقامتها بين الأيبيستيمولوجي والأيديولوجي في تلك الفلسفة.

تبقى مسألة ما إذا كان اعتماد الطرح الأيديولوجي ضرورياً في دراسة الفلسفة الإسلامية. لقد ارتأى بعض النقاد أنه كان ينبغي الذهاب بالتحليل الأيبيستيمولوجي إلى أقصى مداه والانصراف بالتالي عن القراءة الأيديولوجية. وعلى الرغم من أنني أدرك بعمق الأهمية البالغة التي يكتسبها التحليل الأيبيستيمولوجي بالنسبة لوضعيتنا الفكرية والثقافية الراهنة، وبالتالي بالنسبة لتحديث العقل العربي، فاني لا أتصور كيف يمكن السكوت عن المضمون الأيديولوجي في فلسفة جعلت كل همها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية . . في أهداف أيديولوجية. الم تكن إشكاليتها الرئيسية إشكالية أيديولوجية بالأساس: إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة، بين ما لله وما لقيصر . . بين الشاهد (الدنيا) والغائب (الآخرة)؟ ثم هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الأيديولوجي؟ السنا نصدر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر؟ وهل يمكن الادعاء بأن هذه «الحاجات» ليست أيديولوجية؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الأيديولوجي لقراءتنا، ونحن نؤكد هنا، مرة أخرى، أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة (ص ٨٤).

يبقى بعد ذلك التحليل الأيبيستيمولوجي الذي يتناول ثقافتنا العربية الإسلامية ككل قصد

تحديد أساسياتها المعرفية والمنطقية التي شكلت العقل العربي، ذلك التحليل الذي نحن في أشد الحاجة إليه فعلا. . وغني عن البيان القول أن المهمة هنا تختلف عن مهمة القراءة أو التأريخ للفلسفة الإسلامية. وعسى أن نتمكن قريباً من تقديم مساهمة متواضعة في هذا الشأن.

هناك اعتراض آخر وجه إلى الحكم الذي أصدرناه على ابن سينا. بالفعل يصعب علينا ـ أقصد على تصورنا السابق للأمور ـ التصديق بأن ابن سينا كان ذا وجهين مختلفين، بل متناقضين تماماً: الوجه الذي مثل به الإزدهار الكمي للثقافة العربية الإسلامية والذي تعكسه ضخامة مؤلفاته ووضوح تفكيره وسلامة أسلوبه. . . والوجه الذي جعله، رغم كل ما أضفى على نفسه وما اضفي عليه من أبهة وجلال، يحتل موقع المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والإنحطاط في تلك الثقافة (ص ١٠١). . يصعب علينا قبول هذا نحن الذين نبحث عن الجوانب المشرقة في تراثنا والذين نرى ابن سينا، لا كأحد جوانبه المشرقة، بل كشمس لا تطالها شمس أخرى فيه. . ولكن ما العمل إذا كان ابن سينا نفسه يقدم لنا عن نفسه هذين الوجهين ويلح الحاحاً صريحاً متكرراً بأن الوجه الثاني هو الذي يمثله ويمثل «زبدة الحق عنده». . دع عنك التطورات اللاحقة التي جعلت السينوية تسقي بتدفق غابة اللاعقل في فكرنا ووعينا وثقافتنا. هل نكذب ابن سينا أم نزور التاريخ؟

هنا في هذه المسألة أيضاً يجب الحسم في المقدمة التي انطلقنا منها في قراءة ابن سينا والتي قوامها الفصل في مؤلفاته ـ كما أوصى هو بذلك ـ بين مؤلفات تعليمية وضعها كما قال لـ «العامة من مزاولي هذا الشأن» يعني العلوم الفلسفية، كموسوعته الشفاء ومختصرها النجاة ورسائله المنطقية، وبين مؤلفات عرض فيها ما أسماه بـ «الفلسفة المشرقية» التي قال عنها انها «زبدة الحق عنده» «الحق الذي لا مجمجة فيه» والتي ضمنها كتاباً بنفس العنوان ورسائل أخرى بالإضافة إلى كتابه الإنصاف، و «الإشارات والتنبيهات» (ص ٩٧). . . ويجب الحسم كذلك في طبيعة المدرسة السينوية ودورها بعد ابن سينا. . هل كانت مدرسة عقلانية أم أنها كرّست لا عقلانية صميمة في الفكر العربي. . . واذن فإلى شهادة ابن سينا نفسه، وإلى شهادة التاريخ من بعده يجب الإتجاه بالمناقشة قبل رفض أو قبول الحكم الذي أصدرناه على الشيخ الرئيس.

ومن ابن سينا ننتقل إلى ابن رشد والمدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس.

أما أن يكون ابن رشد قد رفض ابن سينا الفيلسوف (رد عليه، فند اطروحاته، هاجمه. . الخ) فهذا ما لا يمكن الإعتراض عليه، فنصوص ابن رشد صريحة صراحة ملحة. النقاش محصور اذن في رفعنا لهذا الرفض إلى مستوى القطيعة الابيستيمولوجية. وهنا لا بد من التأكيد مرة أخرى على أن ما يهمنا من هذا المفهوم ومن كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا

الفلسفي هو الجانب الاجرائي فيها ليس غير. ومن المؤسف أن النقاد أهملوا تأكيدنا المتكرر على هذا الجانب الإجرائي في مفهوم القطيعة فألبسوه مضموناً أيديولوجيا، بل وحملوه نزعة «شوفينية» حتى. . . لا بأس. لنكتف من جهتنا بالتأكيد مرة أخرى على أن القطيعة الايبيستيمولوجية بين ابن رشد وابن سينا قد تمت داخل الثقافة العربية الإسلامية الواحدة، هذه الثقافة التي تعرفت على عروبتها في القيروان وفاس ومراكش وقرطبة واشبيلية وغرناطة أكثر مما حصل معها في مدن خراسان وفارس التي «استعجمت» فيها الثقافة الإسلامية بعد ابن سينا بوقت قصير.

لقد تجنبنا استعمال مفهوم «الخصوصية» مكان «القطيعة الايبيستيمولوجية» لأنهما يختلفان تماماً. فـ «الخصوصية» تحيلنا إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية ومن ضمنها الخصائص القومية، في حين أن مفهوم القطيعة الايبيستيمولوجية يجعلنا نتحرك داخل نفس الثقافة وبعيداً عن الاعتبارات القومية. نقول «داخل نفس الثقافة» لأنها لا تحصل بين شخصين ينتميان لثقافتين مختلفتين أو لميدانين معرفيين مختلفين. فلا معنى للقول مثلاً بأن فيلسوفاً أوروبياً ما في القرون الوسطى حقق قطيعة مع ابن سينا، ولا معنى للقول بأن عالماً في الرياضيات حقق قطيعة مع عالم في الفيزياء أو في القانون أو في الاقتصاد. . أو مع فيلسوف. واذن فلا معنى للتخوف من أن ينزلق بنا هذا المفهوم إلى تكريس نزعة شوفينية. إن اجرائية هذا المفهوم ينحصر مفعولها في الميدان الايبيستيمولوجي المحض ولا يتعداه إلى غيره.

واذن فإن يكن ابن رشد قد حقق قطيعة ايبيستيمولوجية مع ابن سينا معناه أنه فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه. . . وأيضاً حقق تقدماً عليه في ميدانهما المشترك وداخل نفس الثقافة التي ينتميان إليها معاً. . يبقى بعدُ هذا السؤال المشروع الوحيد: هل كان الأمر كذلك بالفعل؟ وهذا ما يجب الإحتكام فيه إلى النصوص وليس إلى الإجتهادات النظرية حول المنهج والرؤية.

فعلا، لقد عمّمنا النتائج التي استخلصناها من دراستنا عن ابن رشد على كل من ابن باجة وابن طفيل. وإذا كنا قد حرصنا على تبرير هذا التعميم داخل نفس الدراسة المشار إليها، فإن الدراسات التي نضيفها اليوم إلى هذه الطبعة حول ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس مع مشروع قراءة لفلسفة ابن باجة ستؤكد أن الفلسفة العربية بدأت فعلا بداية جديدة في المغرب والأندلس ومع ابن باجة بالذات. . بداية رفعناها من جديد، ومع ابن باجة هذه المرة، إلى مستوى القطيعة الايبيستيمولوجية انطلاقاً من أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الايبيستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، علمية الايبيستيمي علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية. . . وذلك ما أوضحناه بما فيه الكفاية في الدراسة المذكورة. وهذا لا يعني،

بطبيعة الحال، أنه لم تكن هناك «تيارات متشابهة» في المغرب والمشرق معاً. ولكن تشابه أو عدم تشابه التيارات الثقافية لا يستتبع، لا نفياً ولا إثباتاً، القطيعة الابيبستيمولوجية.

وبعد فهذه ليست ردوداً، وإنما هي توضيحات آمل أن تساعد على تنظيم المناقشة بصورة أفضل، فبالمناقشة وحدها، ومن خلال الردود والاعتراضات والتوضيحات، يمكننا الوصول إلى «الحقيقة»: حقيقة الفلسفة الإسلامية، أعني حقيقة ما أرادته من نفسها وحقيقة ما نريده نحن منها.

محمد عابد الجابري

الدار البيضاء في ٨/ ١٠/ ١٩٨١

مدخل عام

نحن والتراث

أ ـ مبادىء قراءة جديدة

١ ـ قراءة . . . معاصرة.

هذه «قراءات معاصرة» لجوانب أساسية من تراثنا الفلسفي أنجزناها، مساهمة متواضعة منا في المجهود المتواصل الذي يبذله الفكر العربي الحديث والمعاصر من أجل إقرار طريقة «ملائمة» في التعامل مع التراث.

هي «قراءات» ـ بالجمع ـ لا لأنها تختلف عن بعضها بعضاً في المنهج والرؤية، بل فقط لكون كل واحدة منها انجزت بمعزل عن الأخرى. بمعنى أنه لم يكن هناك تصور مسبق ينتظمها جميعاً، تصور يجعل الواحدة منها «تخضع» لتأثير الباقي وهيمنة الكل، بل العكس لقد انجزت كل واحدة منها على حدة، وبعيداً عن أية هيمنة خارجية. لقد فضلنا الانطلاق من الجزء بحثاً عن الكل، اقتناعاً منا بأن «الكل» الجاهز يضلل القارىء ويشوه المقروء.

غير أن هذه القراءات، رغم تعددها بهذا الشكل، تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة مما يجعلها قراءة لا قراءات. ومهمة هذه المقدمة تسطير معالم ذلك المنهج ورسم أفق تلك الرؤية.

هي «قراءة» وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية ـ بله «الأعمال» التجميعية ـ وتقترح صراحة، وبوعي، تأويلا يعطي للمقروء «معنى» يجعله في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه، الفكري ـ الإجتماعي ـ السياسي، وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئين.

وهي «معاصرة» بالمعنيين معاً:

ـ فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص.

ـ ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء **معاصراً لنا**، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالسبة لنا نحن. إن اضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارىء معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارىء، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها.

جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا. . وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا. . . قراءتنا تعتمد، اذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين.

لنشرح هذه التعليمات، ولنبدأ بنقد السائد من «القراءات». .

* * *

٢ ـ قراءات!. . كلها سلفية.

«كيف نستعيد مجد حضارتنا. . ؟ كيف نحيي تراثنا. . ؟».

سؤالان يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه، ويشكلان بترابطهما بهذا الشكل أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر.

الحوار في هذا المحور، وبالتالى نظام العلاقات فيه، هو بين **«الماضي»** و **«المستقبل»**، أما الحاضر فغير «حاضر» ليس فقط لأنه «مرفوض» بل أيضاً لأن حضور الماضي قوي في هذا المحور إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه، تعويضاً عن الحاضر، **وتأكيداً للذات** ورداً للاعتبار إليها.

الدافع الرئيسي للذات العربية الحديثة إلى تأكيد نفسها بهذا الشكل معروف ومعترف به من طرف الجميع: إنه التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وكافة أبعاده. وكما يحدث دائماً، سواء على المستوى الفردي أو المستوى المجتمعي، فلقد اتخذت عملية تأكيد الذات شكل **نكوص** إلى مواقع خلفية للإحتماء بها والدفاع إنطلاقاً منها.

يتعلق الأمر هنا **بالتيار السلفي** في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها اسقاط صورة «المستقبل المنشود»، المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم «البرهنة» ـ إنطلاقاً من عملية الإسقاط هذه ـ على أن «ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل».

لقد لبس هذا التيار أول الأمر لباس حركة دينية وسياسية، إصلاحية ومتفتحة، مع الأفغاني وعبده، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد. إن «ترك التقليد» يكتسي هنا معنى خاصاً، إنه:

«الغاء» كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من «عصر الإنحطاط»، والحذر، في ذات الوقت، من السقوط «فريسة» للفكر الغربي. . . أما «التجديد» فيعني بناء فهم «جديد» للدين، عقيدة وشريعة، إنطلاقاً من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصراً لنا وأساساً لنهضتنا وانطلاقتنا.

إنها «السلفية الدينية» التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية. . . الأصالة والجذور والهوية مفهومة على أنها الإسلام ذاته: «الإسلام الحقيقي» لا إسلام المسلمين المعاصرين.

نحن، إذن أمام قراءة أيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفز والطفرة. . . لكن الذي حدث هو العكس تماماً. لقد أصبحت الوسيلة غاية: **فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الإرتكاز عليه لـ «النهوض» أصبح هو نفسه مشروع النهضة**. هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، ولكن، لا الماضي الذي كان بالفعل، بل «الماضي كما كان ينبغي أن يكون». وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، **فإن صورة «المستقبل ـ الآتي» ظلت هي نفسها صورة «المستقبل ـ الماضي»**. والسلفي يحيا هذه الصورة بكل جوارحه، ليس فقط كصورة رومانسية، بل كـ «واقع حي»، ولذلك تراه **يستعيد الصراع الأيديولوجي الذي كان في الماضي وينخرط فيه**، منافحاً ومناضلاً، لا يكتفي بخصوم الماضي، بل يبحث له عن خصوم في الحاضر والمستقبل.

القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: **الفهم التراثي للتراث**. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه **لأنها: التراث يكرر نفسه**.

السلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها. ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ. أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

*

* *

* * *

«كيف نعيش عصرنا؟، كيف نتعامل مع تراثنا؟»

سؤالان آخران يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه كذلك، ويشكلان أيضاً، بارتباطهما، بهذا الشكل، أحد المحاور الرئيسية في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر. والحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين «الحاضر» و «الماضي» ولكن لا حاضرنا نحن، بل حاضر الغرب الأوربي الذي يفرض نفسه كـ «ذات» للعصر كله، للإنسانية جمعاء، وبالتالي كـ «أساس» لكل مستقبل ممكن، الشيء الذي جعل أثره ينسحب على الماضي نفسه، يلوِّنه بلونه.

ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي، فيقرأه **قراءة أورباوية النزعة**، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربي.

يتعلق الأمر إذن بـ «القراءة الإستشراقية» التي تتخذ امتداداتها إلى الأساتذة العرب شكل **«سلفية استشراقية»** تقدم نفسها كقراءة عملية «تتوخى» الموضوعية، و «تلتزم» الحياد، و «تنفي» أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف أيديولوجية.

«السلفية الاستشراقية» هذه تدعي أن ما يهمها هو، فقط، الفهم والمعرفة وأنها إذ تأخذ من المستشرقين منهجهم «العلمي» تترك أيديولوجيتهم، ولكنها تنسى أو تتناسى أنها تأخذ الرؤية مع المنهج، وهل يمكن الفصل بينهما؟

الرؤية الإستشراقية تقوم، من الناحية المنهجية، على معارضة الثقافات، على **قراءة تراث بتراث**. ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد «كل» شيء إلى «أصله». وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية... الخ.

تقول القراءة الاستشراقية أنها تريد أن «تفهم» ولا شيء غير ذلك. **ولكن ماذا تريد أن تفهم؟ تريد أن تفهم مدى «فهم» العرب لتراث من قبلهم**. لماذا؟ لأن العرب الذين كانوا واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارة الحديثة (الأوربية) إنما تتحدد قيمتهم بهذا الدور نفسه، **الشيء الذي يعني أن «المستقبل» في الماضي العربي كان في استيعاب ماض غير الماضي العربي** (ثقافة اليونان بكيفية خاصة)، **وبالمقايسة يصبح «المستقبل» في الآتي العربي مشروطاً باستيعاب «الحاضر - الماضي» الأوروبي...**

هكذا تنكشف دعوى «المعاصرة» في الفكر «الليبرالي» العربي الحديث والمعاصر عن استلاب للذات خطير. . . الذات، لا بوصفها حاضرا متخلفا وحسب، بل ايضاً، وهذا هو الاخطر، بوصفها تاريخا وحضارة.

* * *

«كيف نحقق ثورتنا؟ . . . كيف نعيد بناء تراثنا؟»

سؤالان آخران يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل اليه، ويشكلان كذلك، بترابطهما بهذا الشكل، احد المحاور الرئيسية ـ المحور الثالث والاخير ـ في اشكالية الفكر العربي المعاصر.

الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين «المستقبل» و«الماضي» ولكن بوصفهما معا مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها.

العلاقة هنا «جدلية»: مطلوب من «الثورة» ان تعيد بناء التراث، ومطلوب من «التراث» ان يساعد على انجاز الثورة. . . والفكر اليساري العربي المعاصر تائه في هذه الحلقة المفرغة باحثا عن «منهج» للخروج منها.

يتبنى الفكر اليساري العربي المعاصر المنهج الجدلي، ولكنه، مع ذلك، يجد نفسه في حلقات مفرغة من النوع الذي ذكرنا.

لماذا؟

لان الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى ـ في تقديرنا ـ المنهج الجدلي كمنهج لـ «التطبيق» بل يتبناه كـ «منهج مطبق». وهكذا فالتراث العربي الاسلامي «يجب» ان يكون: **انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين «المادية» و«المثالية» من جهة اخرى.** ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي **تعيين الاطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع «المضاعف»**. واذا استعصى على الفكر «اليساري» العربي القيام بهذه المهمة بالشكل «المطلوب»، وهذا ما حدث، وهذا ما يقلقه ويقض مضجعه، القى باللائمة على «التاريخ العربي غير المكتوب» او تذرع بصعوبة التحليل امام هذا التعقيد البالغ الذي «تتصف» به احداث تاريخنا. واذا أصر بعض المنتمين الى هذا الجناح على «اقتحام» الصعاب فصّلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية. وفي هذه الحالة فاذا لم يسعفهم «الصراع الطبقي» قالوا بـ «التواطؤ التاريخي» واذا لم يجدوا «مادية» قالوا بـ «الهرطقية».

هكذا تنتهي هذه القراءة «اليسارية» العربية للتراث العربي الاسلامي الى «**سلفية ماركسية**» اي الى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق «السلف الماركسي» للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو «البرهنة» على صحة «المنهج المطبق» لا تطبيق المنهج.

ذلك هو السر في قلة انتاج هذه «القراءة» وضعف مردوديتها.

* * *

٣ ـ من اجل نقد علمي للعقل العربي.

ما يهمنا من هذا العرض الخاطف للقراءات السائدة للتراث، في الفكر العربي المعاصر، ليس «الاطروحات» التي تقررها او تتبناها او «تكتشفها» هذه القراءة او تلك، وانما يهمنا فيها جميعا طريقة التفكير التي تنتجها، اي «الفعل العقلي» اللاشعوري الذي يؤسسها. ان نقد الاطروحات عندما يغفل الاساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد ايديولوجي للايديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن ان ينتج سوى ايديولوجيا، اما نقد طريقة الانتاج النظري، اي «الفعل العقلي» فهو وحده الذي يمكن ان يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية.

اذا نظرنا، من هذه الزاوية، الى القراءات الثلاث التي حللناها آنفا باختصار، وجدنا ان ما يجمع بينها من الناحية الابيستيمولوجية ـ اي من ناحية «طريقة التفكير» التي تعتمدها كل منها ـ هو وقوعها جميعاً تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية.

ـ فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية.

ـ ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية.

اللاتاريخية والافتقاد الى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل احد اطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، **الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ الى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها**. هنا تذوب الذات في الموضوع وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها، بعيدا الى الوراء، بحثا عن سلف تتكىء عليه لترد الاعتبار الى نفسها من خلاله وبواسطته... **والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل**، ولذلك كان معظمه سلَفيّ **النزعة والميول**، وانما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع «السلف» الذي يتحصن به كل منها.

لماذا هذه النزعة السلفية التي تطبع الفكر العربي المعاصر ككل؟

من بين نتائج القراءة التي نقترحها هنا أنها لفتت انتباهنا إلى هذه الظاهرة وأسبابها. . ان فحص المقروء، عندما يتم بصورة منهجية صارمة قد تكون اولى نتائجه دفع القارىء الى مراجعة ادوات عمله. . فلنعرض هنا هذه النتيجة. انها ضرورية للتمهيد للقراءة المقترحة.

القراءات الثلاث التي تحدثنا عنها قراءات سلفية، وبالتالي لا تختلف جوهريا عن بعضها بعضا، من الناحية الايبستيمولوجية، لانها مؤسسة فعلا على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سماها الباحثون العرب القدامى بـ «قياس الغائب على الشاهد». وهكذا فسواء تعلق الامر بالاتجاه الديني او القومي او الليبرالي او اليساري من اتجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصر، هناك دوما «شاهد» يقاس عليه «الغائب». الغائب هنا هو «المستقبل» كما ينشده او يتصوره كل من هذه الاتجاهات، اما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الاول من السؤال الذي يطرحه («مجد حضارتنا» بالنسبة للتيار السلفي. . . الخ).

ما هي آلية هذا «القياس»؟

ان «قياس الغائب على الشاهد» طريقة علمية، ما في ذلك شك، ولكن شريطة التقيد بشروط صحتها. لقد استعمل علماء النحو والفقه هذه الطريقة في عملهم العلمي العظيم الذي اسفر عن تقعيد اللغة العربية وتقنين الشريعة، وأخذها عنهم علماء الكلام فأغنوها بمجادلاتهم ومصطلحاتهم، واستعملها علماء الطبيعة فنحوا بها منحى تجريبيا زادها دقة وخصوبة، فكانت بحق منهج البحث العلمي في الثقافة العربية الاسلامية، المنهج الذي ساهم مختلف الباحثين المختصين في تقنينه وضبطه وبيان حدوده وشروط صحته. وبالجملة يمكن حصر اهم الشروط التي وضعوها لضمان صحة هذا القياس في شرطين اساسيين:

- لا يجوز قياس الغائب على الشاهد الا اذا كانا يشتركان - داخل طبيعتهما الواحدة - في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة لكل منهما احد المقومات الاساسية.

ولاكتشاف هذا «المقوم الذاتي» لا بد من القيام بـ «السبر والتقسيم». التقسيم يعني تحليل المقيس والمقيس عليه، كلا على حدة، أي حصر صفاتها وخصائصهما لاكتشاف ما يشتركان فيه. والسبر هو اختبار تلك الصفات والخصائص المشتركة بينهما لتحديد أي منها يشكل جوهرهما وحقيقتهما. التقسيم هنا استقراء تحليلي، والسبر اختبار وتحقق، فهو بمثابة ما دعاه فرنسيس بيكون بـ «التجربة الحاسمة».

يتعلق الامر اذن بخطوات منهجية سليمة روعي فيها كل ما يلزم من الاحتياطات. ولكن

بما ان هذا المنهج كان هو السائد والمفضل، فلقد حصل مع ذيوعه وانتشاره التساهل والتفريط في شروط استعماله، وهكذا أصبحت عبارة «**وقس على ذلك**. . » تغني عن مواصلة البحث والاستقصاء. لقد ترسخت آلية هذا القياس في نشاط العقل العربي حتى اصبحت «الفعل العقلي» الوحيد الذي يعتمد عليه في الانتاج المعرفي.

وهكذا، ففي مجال الفقه مثلا وقع الافراط في استعمال هذا القياس الى درجة لم يعد معها من الممكن التقيد بشروط صحته تقيدا صارما: لقد اتخذت الفروع أصولا تقاس عليها فروع جديدة تحولت هي الاخرى الى أصول. . . مما جعل هذا النوع من الاستدلال يتحول الى عملية آلية يصعب، ان لم يكن يستحيل، اخضاعها لعملية «السبر والتقسيم» بكل شروطها ومتطلباتها. . . اما في علم الكلام، فلقد ظل هذا القياس ـ ويسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب ـ غير مؤسس. لقد بنى الفقهاء قياسهم على قاعدة عامة تقيدوا بها وانطلقوا منها، وهي ان الهدف من الاحكام الشرعية هو «جلب المصلحة ودفع المضرة»، فساعدهم ذلك على تنظيم المناقشات والمناظرات والجدل بينهم، أما المتكلمون الذين لم يستطيعوا التواضع على قاعدة عامة مثل هذه، فلقد لجأ كل منهم الى تبرير قياساته بتضمين «الشاهد» ما يسمح له بقياس «الغائب» عليه مغيراً «المضمون» وطريقة التضمين حسب الاحوال، فكان ذلك سببا في امتداد المجادلات الكلامية الى ما لا نهاية له، وبدون فائدة. وأما في مجال النحو، فعلى الرغم من تواضع النحاة على قاعدة عامة يبررون بها استقراءاتهم حيث قالوا ان كلام العرب مبني كله على «خفة النطق على اللسان»، فلقد تسلسل القياس هنا ايضاً بشكل جعله يتحول الى هدف في ذاته، فابتعد بذلك عن مهمته الاصلية، مهمة تقعيد كلام العرب وأصبح شغله الشاغل تعقيد هذا الكلام الذي قام في الاصل على الفطرة والبساطة.

فعلا لقد اتخذ هذا القياس في المراحل الاخيرة من تطوره، سواء في النحو او الفقه او الكلام، شكل سلسلة خطية تصاعدية فترسخ كطريقة في التفكير، كطريقة في «العمل» داخل بنية العقل العربي، وأصبح يمارس بشكل آلي لا شعوري. واذا تذكرنا ان الثقافة في عصر الانحطاط كانت منحصرة، او تكاد، في اجترار هذه «السلسلة» من خلال المواد الدراسية التي كانت لا تخرج عن النحو والفقه والتوحيد (= الكلام)، ادركنا كيف اصبح هذا «**القياس» عملية ذهنية يقوم بها الانسان العربي بطريقة لاشعورية**، اي دون التفاتة ما الى شروط صحته. لقد إصبح كل مجهول «غائبا» يبحث له عن «شاهد» يقاس عليه. وبما ان المستقبل هو المجهول الاكبر، وبما ان الماضي هو وحده «المعلوم»، فان النشاط الذهني الذي يراد منه معالجة مشاكل الحاضر والمستقبل، قد انحصر او كاد في البحث في الماضي عما يمكن ان يقاس عليه الحاضر. هكذا تحول «قياس الغائب على الشاهد» ـ تلك الطريقة العلمية

التي كانت الاساس المنطقي ـ المنهجي الذي قامت عليه العلوم العربية الاسلامية ـ الى قياس لـ «الجديد» على «القديم» فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على «اكتشاف» قديم يقاس عليه.

لقد ترتبت على هذه الآلية الذهنية التي اصبحت تشكل ـ وما تزال ـ الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها: **الغاء الزمان والتطور**: فالحاضر، كل «حاضر»، يقاس على الماضي وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن «زمان راكد». ومن هنا **لاتاريخية الفكر العربي**.

ومن بين تلك النتائج أيضاً عدم فصل الموضوع عن الذات: ان اهمال السبر والتقسيم جعل القياس يتحول الى آلية ذهنية لا تحتمل الوقوف عند كل شاهد وغائب قصد تحليلهما واختبار مقوماتهما والتعرف على مدى تشابههما... الخ. لقد اصبح «القياس» يمارس بشكل آلي دون استقراء او تحليل، دون فحص او نقد، وأصبح «الشاهد» شاهدا باستمرار، حاضرا في العقل والوجدان على الدوام، ومن هنا **افتقاد الفكر العربي إلى الموضوعية**.

* * *

الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي يفتقد الى الحد الادنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. واذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق ايضا على التيارات الاخرى باعتبار ان لكل منها سلفا يتكىء عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي الاسلامي وإما «الماضي ـ الحاضر» الاوروبي، واما التجربة الروسية او الصينية او... والقائمة طويلة. انه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة، في «أصل» ما.

هذا النشاط الذهني جزء ـ ولو انه اساسي ـ من كل: انه جزء من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه بدقة، ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة الى تجديده او تحديثه. انه لن يتجدد الا على أنقاض القديم، الا انطلاقا من نقد شامل وعميق نرجو ان تكون لنا فيه مساهمة متواضعة من خلال الكتاب الذي نعده بنفس العنوان: **نقد العقل العربي**.

٤ ـ خطوات المنهج ومستويات القراءة:

أ ـ ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

كان الهدف من الملاحظات السابقة إثارة الإنتباه إلى أن القضية المنهجية الأولى التي تواجه

الفكر العربي المعاصر في محاولته ايجاد طريقة «ملائمة» للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج او ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، اي منهج. **المسألة الاساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة او تلك.**

ان العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب «الممارسة النظرية» (النحوية والفقهية والكلامية) التي سادت في عصر الانحطاط، الاسلوب الذي قوامه قياس الغائب على الشاهد بدون مراعاة الشروط التي تجعل هذا القياس منهجا علميا. لقد اصبح «القياس» في شكله الميكانيكي ذاك، العنصر اللامتغير (الثابت) في نشاط بنية العقل العربي، العنصر الذي يجمد الزمان ويلغي التطور ويجعل الماضي حاضرا باستمرار في الفكر والوجدان ليمد الحاضر بـ «الحلول» الجاهزة.

إننا نعتقد أن الدعوة إلى «تجديد الفكر العربي» أو «تحديث العقل العربي» ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف، أولا وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من «عصر الإنحطاط»، وأول ما يجب كسره ـ عن طريق النقد الدقيق الصارم ـ هو ثابتها البنيوي: «القياس» في شكله الميكانيكي الذي شرحناه. ان تجديد العقل العربي يعني، في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث **قطيعة ابيستيمولوجية** تامة مع بنية العقل العربي في عصر الإنحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر.

ولكن ما نعني هنا بـ «القطيعة الابيستيمولوجية»؟

لا بد من الاشارة اولا الى ان القطيعة الابيستيمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها اطلاقا بالاطروحة الفاسدة المنادية بالقاء التراث في المتاحف او تركه «هناك» في مكانه من التاريخ. ان رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط. **القطيعة الابيستيمولوجية تتناول «الفعل العقلي»**. والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة ادوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين. قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والادوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والاشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير. وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، اي عندما يبلغ نقطة **اللارجوع**، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، نقول: ان هناك قطيعة ابيستيمولوجية.

نحن لا ندعو، اذن، الى القطيعة مع التراث، «القطيعة» بمعناها اللغوي الدارج.. كلا.

ان ما ندعو اليه هو: **التخلي عن الفهم التراثي للتراث**، اي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب «القياس» النحوي ـ الفقهي ـ الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا، والتي تعمل بالتالي، على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن اطارها الزماني ـ المعرفي ـ الايديولوجي. ان «القياس» بهذا الشكل، اذ يفصل الاجزاء عن الكل الذي تنتمي اليه ينقلها الى «كل» آخر، هو الحقل الذي ينتمي اليه المستعمل لذلك القياس، مما ينشأ عنه تداخل بين الذات والموضوع قد يؤدي إما الى تشويه الموضوع واما الى انخراط الذات فيه انخراطا غير واع، والغالب ان يحصل الاثنان معا. وعندما يكون الموضوع هو التراث فان النتيجة هي اندماج الذات فيه.

اندماج الذات في التراث شيء، واندماج التراث في الذات شيء آخر. أنْ يحتوينا التراث شيء، وأن نحتوي التراث شيء آخر... ان القطيعة التي ندعو اليها ليست القطيعة مع التراث بل **القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» الى كائنات لها تراث**، اي الى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث.

مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا ليست مشكلة اختيار بين منهج تاريخي وآخر وظيفي وثالث بنيوي... الى آخر القائمة. قد يصلح احد هذه المناهج في ميدان وقد لا يصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعا **لا تصلح الا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات**، يتمتع باستقلاله ـ النسبي ـ كاملا فلا يدخل في تكوين الذات ولا الذات تدخل في تكوينه بكيفية مباشرة. واذن، فعندما يتعلق الامر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه، كالتراث عموما، فان مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من **فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات** حتى يصبح في الامكان اعادة العلاقة بينهما على اساس جديد.

مشكلة المنهج في هذه الحالة هي أولاً وقبل كل شيء مشكلة الموضوعية.

ب ـ فصل المقروء عن القارىء... مشكلة الموضوعية.

كيف نبني لانفسنا فهما موضوعيا لتراثنا؟ تلك، في نظرنا، القضية الاساسية في مشكلة المنهج التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولاته الرامية الى ايجاد طريقة علمية ملائمة للتعامل مع تراثه. ولا يتعلق الامر هنا فقط بالمعنى العادي المألوف لـ «الموضوعية»، التي تعني: الحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع، (الذات مفهومة هنا كرغبات وميول)،

بل ان العلاقة القائمة حاليا بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين:

ـ مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني **فصل الموضوع عن الذات**.

ـ مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع الى الذات والموضوعية تعني في هذا المستوى **فصل الذات عن الموضوع**.

تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني.

لماذا؟ لماذا الالحاح على فصل الذات عن الموضوع في القراءة التي نقترحها لتراثنا؟

لأن القارىء العربي المعاصر مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره.

القارىء العربي مؤطر بتراثه، بمعنى ان التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته. لقد تلقى القارىء العربي، ويتلقى، تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الاشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق. كل ذلك بدون نقد وبعيدا عن الروح النقدية: فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر. ولذلك **فعندما يقرأ القارىء العربي نصا من نصوص تراثه يقرأه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما.**

أجل، كل الشعوب تفكر بتراثها. ولكن، فرق واسع جدا بين من يفكر بتراث ممتد الى الحاضر ويشكل الحاضر جزءاً منه، تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون، تراث تفصله عن الحاضر «مسافة علمية» طويلة.

لنأخذ اللغة العربية كمثال، هذه اللغة التي يقرأها القارىء العربي في التراث وفي ذات الوقت يقرأ بها التراث، اللغة العربية التي ظلت هي هي منذ اربعة عشر قرنا او يزيد «تصنع» الثقافة والفكر دون ان تصنعها الثقافة والفكر، فبقيت بذلك الجزء الاكثر «تراثية» في التراث ـ لنقل الجزء الأكثر أصالة ـ ومن هنا قدسيتها.

اللغة العربية تحتوي قارئها لانها مقدسة في وجدانه، لانها جزء من مقدساته، ولذلك فعندما يقرأ بها، وهو كبير، يقرأها: أوليس أثقل على القارىء العربي من كلام لا يذوب فيه المعنى في الاسلوب والاسلوب في المعنى؟ الكلام الجزل الفصيح هو الكلام المريح للذهن واللسان، الكلام الذي يخف النطق به، لان معناه مندمج في أسلوبه، ويسهل على الذهن

استيعابه، لأن دلالته مرتبطة بموسيقاه.

والقارىء العربي، بالاضافة الى ذلك، مثقل بحاضره، يطلب السند في تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته، انه يريد ان يجد فيه «العلم» و«العقلانية» و«التقدم» و. . . و. . . اي كل ما يفتقده في حاضره، سواء على صعيد الحلم او صعيد الواقع، **ولذلك تجده، عند القراءة، يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته،** يقرأ شيئا ويهمل اشياء، فيمزق وحدة النص ويحرف دلالته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي. القارىء العربي المعاصر يعيش تحت ضغط الحاجة الى مواكبة العصر، والعصر يهرب منه، الى مزيد من تأكيد الذات، الى حلول سحرية لمشاكله العديدة المتكاثرة، ولذلك تجده على الرغم من ان التراث يحتويه، يحاول ان يكيف احتواء التراث له بالشكل الذي يجعله «يقرأ» فيه ما لم يستطع بعد انجازه، انه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص.

فصل الذات عن التراث عملية ضرورية، انها الخطوة الاولى نحو الموضوعية، والمكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة تقدم لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص، الطريقة التي نلخصها في القاعدة الذهبية التالية: **يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الالفاظ** (الالفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا كمفردات مستقلة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية او الرغباب الحاضرة، يجب وضع كل ذلك (المسبقات والرغبات) بين قوسين والانصراف الى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه اي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه. ان التعامل مع **النص التراثي بوصفه شبكة من العلاقات** وتوجيه الانتباه والاهتمام الى ملاحقة هذه العلاقات يجمد الحركة في تلك الخيوط العديدة التي تحول الكلمة العربية لدى القارىء العربي الى نغم، او الى صورة حسية، او الى مجموعة احاسيس وأشجان. وبعبارة اخرى: ان تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب اخضاع النص التراثي لعملية تشريحيه دقيقة وعميقة تحوله بالفعل الى موضوع للذات، الى مادة للقراءة.

فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية، ولكنها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناء جديدا وفي افق جديد. يتعلق الامر، اذن، بالخطوة الثانية على طريق الموضوعية، الخطوة التي تعيد الانطلاق من **فصل الموضوع عن الذات** فصلا يجعله يسترجع هو الآخر استقلاله و«شخصيته»: هويته وتاريخيته.

ثلاث عمليات في هذه الخطوة نجمل الحديث عنها فيما يلي:

ـ المعالجة البنيوية: وتتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد. يتعلق الامر اساسا **بمحورة فكر صاحب النص حول اشكالية واضحة**، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من افكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر او القابل للتبرير) داخل هذا الكل... ان العملية ليست سهلة، ولكن الحرص على ربط افكار صاحب النص بعضها ببعض، والانتباه الى طريقة ـ او طرائق ـ التعبير لديه، واستحضار مخاطبيه، كل ذلك يجعل المهمة أقل صعوبة وأقرب منالا.

ـ التحليل التاريخي: ويتعلق الامر اساسا بربط فكر صاحب النص الذي اعيد تنظيمه **بمجاله التاريخي** بكل أبعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل ايضا لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بـ «الصحة» هنا ليس الصدق المنطقي (او عدم التناقض) فذلك ما تم الحصول عليه، كُلًّا أو بعضاً خلال المعالجة البنيوية، بل المقصود بالصحة هنا: **الامكان التاريخي**، الامكان الذي يجعلنا على بيِّنة مما يمكن ان يتضمنه النص، وما لا يمكن ان يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في امكانه ان يقوله ولكنه سكت عنه.

ـ الطرح الايديولوجي: ان التحليل التاريخي سيظل ناقصا، صوريا مجردا، ما لم يسعفه الطرح الايديولوجي، أي **الكشف عن الوظيفة الايديولوجية** (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي اليه. يتعلق الامر اذن، بازالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي اليها النص والتي أخِذت حين المعالجة البنيوية كـ «زمان» ممتد، وإعادة الحياة اليها. ان الكشف عن المضمون الايديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا **معاصرا لنفسه**، مرتبطا بعالمه.

فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان فصلنا بينهما لضرورة العرض، انهما تشكلان معا **اللحظة الاولى في المنهج**، لحظة طلب الموضوعية.

ولكن هل تكفي الموضوعية في قراءة التراث؟

ان المقروء هو تراثنا نحن، فهو جزء منا «اخرجناه» من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الانتروبولوجي في منشآته «الحضارية» او «البنيوية» ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة... بل فصلناه عنا من اجل ان نعيده الينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من اجل ان نجعله معاصرا لنا.

فكيف نعيد وصله بنا، اذن؟

جـ ـ وصل القارىء بالمقروء... مشكل الإستمرارية.

ليس التراث انتاجا تاريخيا وحسب، انتاجا صنعه التاريخ والمجتمع، بل هو ايضا **عطاء** ذاتي انساني لشخصيات دخلت التاريخ لانها استطاعت ان تتحرر، ولو نسبيا، من قيود المجتمع والتاريخ. غير ان هذا العطاء لا يقدم نفسه، في الغالب، في شكل المباشر. ان رقابة المجتمع المعنوية والمادية تمنع بعض العطاءات الذاتية التي تحمل تطلعات واستشرافات حرة «متمردة» من الافصاح عن نفسها افصاحا مباشرا كاملا، فتظل تتحرك وتتدافع وراء قوالب الفكر وطرق التعبير، ذلك ما يشكل «ما وراء اللغة والمنطق» والذي لا بد للوصول اليه من اختراق حدود اللغة والمنطق.

اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم الا بـ «**الحدس**»، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها اشكاليتها ومشاغلها وتحاول ان تطل على استشرافاتها. الذات القارئة تحاول ان تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الاخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني ان الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها... ان هذا يعني ان «الحدس» الذي نتحدث عنه هنا ليس الحدس الصوفي ولا الحدس البرجسوني او الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي، بل نقصد حدسا خاصا هو الى الحدس الرياضي اقرب... انه **رؤية مباشرة ريادية استكشافية**: تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج.

بهذا النوع من الحدس الاستشرافي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات ومن جملتها ما يختفي وراء سياق التفكير ويتستر وراء مناورات التعبير. ان الامر في الحقيقة لا يتعلق بالغاء المنطق بل بالدفع به الى اقصى مداه، إلى استخلاص النتائج الحتمية للمنطلقات والمنعرجات.

هنا تقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما «كان سيكون»، **فيندمج** الموضوعي مع الايديولوجي، **ويتحول «المستقبل ـ الماضي»** الذي كانت الذات المقروءة تتطلع اليه الى **«المستقبل ـ الآتي»** الذي تجري الذات القارئة وراءه... **فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصرا لقارئه.**

لماذا اللجوء الى هذا النوع من الحدس في قراءة تراثنا الفلسفي؟ لماذا هذا الحرص على

الوصول إلى ما سكت عنه؟

الجواب يقدمه هذا التراث نفسه: لقد تحدث الغزالي عن كتاب له سماه «المضنون به على غير اهله» ولم يصلنا هذا الكتاب. والغالب ان الغزالي لم يكتبه ابدا... وتحدث ابن سينا عن كتاب بعنوان «الفلسفة المشرقية» قال عنه انه أودع فيه آراءه الحقيقية، ولكن هذا الكتاب لم يصلنا هو الآخر ولعل ابن سينا قد احتفظ به لنفسه «مضنوناً به على غير اهله»...وتحدث ابن رشد عن «الحكمة البرهانية» التي يجب، كما قال، «ان تطلب في محلها»، ومن طرف من هم أهل لها، وأن لا يصرح بشيء منها للجمهور، فبقيت هي الاخرى من صنف «المضنون به على غير اهله». وقبل هؤلاء تحدث الفارابي عن «الحقيقة» و«مثال الحقيقة» مناديا بقراءة الحقيقة من خلال مثالها... وتحدث جابر ابن حيان، والرازي الطبيب، وغيرهما عما يشبه هذا... واذن فلقد كان لجميع فلاسفتنا ما ضنوا به على غير اهله فلم يصرحوا به، ولم يتعرضوا له إلا تلميحاً أو رمزاً أو من وراء حجاب.

هذا «المضنون به على غير اهله» هو بمثابة «الْهُوَ» في نصوصهم فيجب البحث عنه والسعي الى رفع الحجاب عنه... وليس من سبيل الى ذلك غير **الانخراط الواعي** في اشكالياتهم وهمومهم الفكرية.

ولكن هل يمكن التصريح اليوم بما ضنَّ به أسلافنا على غير اهله، بل على انفسهم؟

ان وعي ابعاد هذا السؤال يجعلنا معاصرين لهم ويجعلهم معاصرين لنا على صعيد الوعي الواعي بتاريخيته... ومن خلال هذه «المعاصرة» المتبادلة تتحقق الاستمرارية: استمرارية تقدم الوعي من خلال البحث عن الحقيقة.

* * *

٥ ـ عناصر الرؤية... منطلقات القراءة:

كل منهج يصدر عن رؤية ولا بد: إما صراحة واما ضمنا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها.

تحدثنا عن خطوات المنهج، فلنعرض الأن لعناصر الرؤية. يتعلق الامر بالمنطلقات التي ترتكز عليها القراءة التي نقترحها، وتستمد التوجيه منها. انها ثلاثة نوجز الحديث عنها فيما يلي:

أ ـ وحدة الفكر . . . وحدة الاشكالية .

نحن ننطلق هنا من ان الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معين يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه، اذا اخذ بوصفه كذلك، مختلف الفروق والاتجاهات. ان الحقيقة هنا هي الكل، لا الاجزاء، وما الاجزاء الا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل.

بهذا المعنى نتحدث عن الفكر اليوناني رغم تعدد منازعه وعن الفكر العربي المعاصر رغم تباين تياراته . . . وبنفس المعنى ايضا نتحدث عن الفكر العربي الاسلامي في العصور الوسطى رغم ظاهرة التعدد والاختلاف التي تطبعه . . . نتحدث عن هذه الانواع من «الفكر» بوصفها تشكل ـ كلا بمفرده ـ وحدة واحدة قابلة للدراسة بوصفها كذلك، اي ككل . . . فما الذي يؤسس وحدة هذا الكل؟

وحدة الفكر، في المنظور الذي نتحدث عنه لا تعني وحدة المفكرين (وحدتهم القومية او الدينية او اللغوية . . .) ولا وحدة الموضوعات التي تناولوها، ولا وحدة الزمان ـ مكان الذي يؤطر هذا الفكر . . . وانما تعني **وحدة الاشكالية**. قد تكون الموضوعات التي يتناولها المفكرون المنتمون الى هذا الفكر واحدة وقد تكون مختلفة، وقد تكون النتائج التي يتوصلون اليها متشابهة وقد تكون متباينة، وقد يعيشون في فترة زمانية واحدة وقد تفصل بيهم سنوات عديدة، قد يستظلون بسماء واحدة وقد ينتمون الى اقاليم متباعدة . . . كل هذه الأوجه من الاتفاق والاختلاف لا تهم كثيرا في المنظور الدي نتحدث عنه، لانها لا تحدد ولا تؤسس وحدة الفكر. ان ما يؤسس ويحدد وحدة فكر ما في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة اشكالية هذا الفكر.

لنوضح هذه الدعوى ولنبدأ ببيان معنى الاشكالية في هذا السياق.

على الرغم من ان كلمة اشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية (وهي ترجمة موفقة لكلمة Problematique) فإن جذرها العربي يحمل جانبا اساسيا من معناها الاصطلاحي. يقال اشكل عليه الامر بمعنى التبس عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة: **الاشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل ـ من الناحية النظرية ـ الا في اطار حل عام يشملها جميعا**. وبعبارة اخرى ان **الاشكالية هي النظرية التي لم تتوفر امكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، اي نحو الاستقرار الفكري**.

لنأخذ مثالا قريبا منا لتوضيح هذا المعنى، وليكن ذلك ما ندعوه بـ «الفكر العربي

الحديث»، فكر «عصر النهضة». لقد عالج هذا الفكر اشكالية واحدة هي اشكالية النهضة، ومن هنا وحدته. نقول «اشكالية النهضة» لا «مشكل النهضة» لان ما كان يشغل بال المفكرين العرب في «عصر النهضة» ليس مشكلا واحدا بعينه، بل جملة مشاكل مترابطة متداخلة لا يمكن حل اي منها بمعزل عن الباقي ، بل لا يمكن تحليل أي منها دون ربط الخيوط مع المشاكل الاخرى (الغزو الاوربي - الاستبداد التركي - مشكل الفقر - مشكل الأمية - مشكل التربية - مشكل اللغة - مشكل تخلف المرأة - مشكل التجزئة القومية... الخ).

ان فكر عصر النهضة الذي كان مشغولا بهذه المشاكل كان يعيشها مجتمعة، واذا تناول واحدة منها اضطر الى طرح المشاكل الاخرى او جوانب منها، ذلك لان المهم في المشكل داخل الاشكالية، ليس ذاته، بل الدور الذي يقوم به بوصفه احد عناصرها. ان ما كان يهم قاسم امين الذي عالج مشكل المرأة داخل اشكالية النهضة، ليس المرأة ككيان معزول، بل المرأة كعنصر في النهضة يشكل تحريرها مشكلا من مشاكلها. لذلك فهو عندما اخذ يحلل وضعية المرأة العربية اضطر الى طرح مشكل التربية ومشكل الديموقراطية ومشكل التراث والتقاليد ومشكل اللغة... اي طرح اشكالية النهضة كاملة.

واذن، فعندما نتحدث عن وحدة الفكر او كليته فلا فرق في ذلك بين ان ينصرف تفكيرنا الى مجموع الانتاج الذي أنتجه المفكرون المنتمون الى ذلك الفكر وبين ان ينصرف الى فكر واحد منهم. وبعبارة اخرى ان وحدة الفكر، بمعنى وحدة الاشكالية تظل متحققة على صعيدين: صعيد الحقبة التاريخية التي تشكل المجال التاريخي الخاص لفكر ما، فكر جميع من ينتمون الى هذه الحقبة، وصعيد فكر كل مفكر من اولئك المفكرين، ولذلك كان من الضروري لقراءة فكر اي مفكر التفكير فيه من خلال فكر الحقبة التاريخية التي ينتمي اليها، اي داخل المجال التاريخي لهذا الفكر.

هذا من جهة ومن جهة اخرى لا بد من الاشارة الى ان **اشكالية فكر ما لا تتحدد بما انتجه هذا الفكر بل ان مجالها يتسع لجميع انواع التفكير التي يمكن ان يقوم بها هذا الفكر**. ان تعدد الآراء لا يعني بالضرورة تعدد الاشكاليات، فقد تختلف الاسئلة التي يطرحها مفكرون يفكرون داخل اشكالية واحدة ولكنهم يقدمون عنها اجوبة واحدة او متشابهة او متكاملة، وقد يطرحون نفس الاسئلة ولكنهم يقدمون اجوبة مختلفة، وقد يطرحون اسئلة لا يجيبون عنها او يجيبون عن اسئلة لم يطرحوها... كل ذلك لا ينال من وحدة الاشكالية في شيء بل بالعكس ان ذلك دليل ليس فقط على خصوبتها بل أيضاً على تماسك عناصرها واتساعها لانواع من التفكير... وبعبارة اخرى **الاشكالية لا تتحدد فقط بما تم التصريح به بل ايضا**

بما تتضمنه وتحتمله. هذا ما يجعل الاشكالية الواحدة لا تتقيد باطار الزمان ـ مكان، بل انها تظل، ما لم تتجاوز، مفتوحة امام اي مفكر لاحق ليتابع التفكير فيها. (يمكن القول ان اشكالية التوفيق بين النقل والعقل التي فكر داخلها المفكرون العرب في القرون الوسطى ما زالت مفتوحة الى اليوم، وعلى الاصح قد فتح مجال التفكير فيها من جديد خلال عصر النهضة، وهناك من يفكر فيها اليوم داخل الاطار الذي تناولها فيه أسلافنا).

ب ـ تاريخية الفكر: الحقل المعرفي والمضمون الايديولوجي.

تقودنا الملاحظات السابقة الى المنطلق الثاني للرؤية التي نصدر عنها في القراءة التي نقترحها للفكر الفلسفي في الاسلام. نقصد بذلك تاريخية الفكر اي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي انتجه، أو على الأقل تحرك فيه.

ان القول بأن الاشكالية لا تتقيد باطار الزمان ـ مكان، وانها تظل مفتوحة لاي مفكر ليتابع التفكير فيها ـ ما دامت لم تتجاوز، يطرح علاقة الفكر بالواقع وبالتالي بالتاريخ. انها بالفعل علاقة معقدة ولكن، لا بمعنى انها تستعصي عن التحليل، بل لكونها تأبى الخضوع للقوالب الجاهزة وتتطلب تكييف التحليل وأدواته بالشكل الذي يجعله قادرا على استيعابها. ان المجال التاريخي للفكر ليس هو بالضرورة التاريخ الذي تُحدَّد حقبه ومراحله على اساس تعاقب الدول او تطور الاقتصاد او قيام الحروب او غير ذلك من المقاييس التي لا يخضع لها الفكر بالضرورة. ان الاستقلال النسبي الذي يتمتع به الفكر ـ والذي غالبا ما يكون واسعا ـ يفرض اللجوء الى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخي، ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخي ما يمكن التعبير عنه بـ «عمر الاشكالية» او زمنها: انه الفترة التي تغطيها نفس الاشكالية في تاريخ فكر معين.

المجال التاريخي لفكر معين، إنما يحدد بشيئين اثنين:

ـ الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر والذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من «المادة المعرفية» وبالتالي من الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية...

ـ المضمون الايديولوجي: الذي يحمله ذلك الفكر، اي الوظيفة الايديولوجية (السياسية الاجتماعية) التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

ولكي نحدد نوع العلاقة التي تقوم بين هذين المحددين للمجال التاريخي لفكر معين،

وبالتالي نوع الروابط التي يجب اقامتها بين الفكر والواقع، لا بد من التأكيد هنا على أن الإشكالية النظرية التي تؤسس وحدة الفكر هي أساساً إشكالية معرفية، بمعنى أنها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين وبالتالي فهي تظل قائمة ما دامت الشروط المادية والابيستيمولوجية التي تؤسس ذلك الحقل المعرفي قائمة. أما المضامين الايديولوجية التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي وداخل نفس الاشكالية فهي لا تخضع للتناقضات المعرفية، بل لتناقضات وصراعات أخرى (ايديولوجية) نجد اصلها ومنبعها لا في درجة تطور المعرفة وجهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور. وبما أن المعرفة لا تساوق ـ بالضرورة ـ في نموها تطور المجتمع، فإن المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي اللذين يحملهما فكر واحد ليس من الضروري أن يكونا متساوقين، أي على درجة واحدة من التطور، بل غالباً ما يكون أحدهما متقدماً والآخر متخلفاً، وبعبارة أخرى ان الإنتماء إلى نفس الاشكالية وإلى نفس الحقل المعرفي لا يعني بالضرورة الإنخراط في نفس الايديولوجيا، ولا توظيف المادة المعرفية التي يقدمها ذلك الحقل المعرفي في اغراض ايديولوجية واحدة بل ان ما يحصل في كثير من الأحيان هو أن تحمل المنظومة المعرفية الواحدة، بل الفكرة الواحدة، مضامين ايديولوجية مختلفة.

وهكذا، فاذا كان من السهل نسبيا ربط فكر هذا الفيلسوف او ذاك بالحقل المعرفي الذي ينتمي اليه، استنادا الى المعلومات والبيانات التي يقدمها لنا تاريخ العلوم والمعارف، فان المضمون الايديولوجي الذي يحمله هذا الفكر لا يمكن الرجوع فيه الى غير هذا الفكر نفسه لان المطامح السياسية والاجتماعية التي تعبر عنها ايديولوجيا معينة كثيرا ما تكون متقدمة او متخلفة ليس فقط عن المادة المعرفية التي توظفها بل ايضا عن لحظة التطور الاجتماعي التي تظهر فيها، واذا اضفنا الى ذلك طبيعة الفكر الفلسفي نفسه، اي كونه اكثر انواع الوعي تجريدا، اي اكثرها «تقطيرا» للمادة المعرفية التي يمنحها له حقله المعرفي أمكننا ان نتصور الى اي مدى يمكن ان تكون علاقة الفكر الفلسفي بالواقع الاجتماعي التاريخي علاقة ملتوية ومنعرجة. انها، في الاغلب الأعم، علاقة غير مباشرة تمر عبر أشكال اخرى من الوعي، مثل الوعي الديني والوعي السياسي، وتعكس مطامح غير خاضعة لاطار الزمان ـ مكان، مطامح متخلفة عن عصرها او متقدمة عنه تركب المادة المعرفية المتوافرة وتقدم نفسها على انها نتاج «العلم» لا غير.

جـ ـ الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى.

لم يكن الحاحنا على التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفكر

الواحد ضرورة منهجية وحسب، بل ان واقع الفكر الفلسفي في الاسلام يفرض ذلك فرضا. لقد عالج الفلاسفة الاسلاميون اشكالية نظرية واحدة هي ما يعبر عنه عادة بـ «التوفيق بين العقل والنقل»، هذا «التوفيق» الذي انطلق مع المعتزلة من شعار «العقل قبل ورود السمع» وأصبح مع المدرسة الفلسفية في المشرق، التي بلغت أوجها مع ابن سينا، محاولة متواصلة لدمج بنية الفكر «العلمي» (اليونانية) في بنية الفكر الديني (الاسلامية) باعتبار ان الاولى تمثل الرؤية العقلية «العلمية» للكون والانسان، والثانية تمثل الحقيقة «المطلقة» وأيضاً الهوية الحضارية.

ان هذا يعني ان مجال الابداع كان محدودا جدا امام فلاسفة الاسلام: فلم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله او يتجاوزه بل كانوا جميعا يقرأون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان (افلاطون وأرسطو بكيفية خاصة) مما جعلهم يبدون للناظر اليهم، من زاوية المادة المعرفية التي روجوها وكأنهم يكررون بعضهم بعضا لا غير. وبعبارة اخرى **فان ما ندعوه بـ «الفلسفة الاسلامية» لم تكن «قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص»، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الاوروربية منذ ديكارت الى اليوم، بل ان الفلسفة في الاسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة اخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لاهداف ايديولوجية مختلفة متباينة.**

ان التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة الاسلامية ضروري حتى يمكن ان نتبين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة ونستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع والتاريخ. ذلك لانه اذا اقتصرنا على النظر اليها من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله ـ وهذه هي النظرة السائدة ـ وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف الا في طريقة العرض ودرجة الايجاز او التركيز، والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرحنا بذلك أم لم نصرح. أما اذا نظرنا اليها من زاوية المضامين الايديولوجية التي حملتها، فاننا سنجد انفسنا ازاء فكر متحرك، أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاخر بتناقضاته.

ان اكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الاسلامية، القدماء منهم والجدد، المستشرقون منهم وأبناء الوطن العربي، هو انهم نظروا اليها من زاوية المادة المعرفية التي روجتها، ولذلك لم يجدوا فيها ما يجعل تاريخها حيا متطورا: فالشهرستاني (في الملل والنحل) لم ير فيها الا أقاويل مكرورة ولذلك ارتأى ان يعرضها من خلال ما كتبه ابن سينا في «النجاة». اما المستشرقون فلم يجدوا فيها غير «الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية». وحتى أولئك الذين ارادوا تجنب هذا الحكم اللاتاريخي الذي اصدره رينان، فانهم جعلوا «تاريخهم» لها

يستعيد تاريخ الفلسفة اليونانية ومدارسها ومراحل تطورها: من «الآخذين» بمذهب الطبيعيين الى «الآخذين» بمذهب الفيتاغوريين، الى «القائلين» بآراء افلاطون وأرسطو، في اطار الافلاطونية الجديدة. ذلك ما فعله ديبور مثلا، وهو مع ذلك احسن من كتب في الفلسفة الإسلامية من المستشرقين، أما الباحثون العرب المعاصرون، فمنهم من سلك طريق الشهرستاني فقرأ الفلاسفة الاسلاميين جميعاً بواسطة واحد منهم (ابن سينا، أو الفارابي) ومنهم من اقتدى بديبور فقرأ فيها تاريخ الفلسفة اليونانية قراءة أقل ذكاء في الغالب من قراءة ديبور وشارحه ابو ريدة. اما المحاولات الجديدة التي ظهرت مؤخرا والتي تطمح الى «تجاوز» طريقة القدامى وطريقة «المحدثين» من المستشرقين الغربيين وتلامذتهم، فانها قيدت نفسها بالقوالب الجاهزة واستعملت المنهج الجدلي كـ « منهج مطبق» لا كمنهج للتطبيق فجعلت «تاريخ» الفلسفة الاسلامية يكرر تاريخ الفكر الانساني في خطوطه العامة. لقد ذاب الخاص هنا في العم ذوَبانا تاما، وأصبحت الخصوصية لا تعني شيئا آخر غير «البرهنة» على صحة «المنهج المطبق».

كل هذه الانواع من الاخطاء في التأريخ للفلسفة الاسلامية راجعة الى الخلط بين المحتوى المعرفي الذي روجته والمضامين الايديولوجية التي حملتها. وبما ان المحتوى المعرفي هو المعطى المباشر، وبما انه كان هو نفسه مستمدا بكيفية مباشرة من الفلسفة اليونانية وعلومها، فلقد كان لا بد ان تكون النتيجة هي قتل الحياة في الفكر الفلسفي الاسلامي وتقديم منتجاته على شكل نسخة مضببة من «اصلها» اليوناني او الانساني. اما الذين ارادوا ان يقرأوا في هذه النسخة شيئا من التطور فلقد اضطروا الى تفصيلها وفق القوالب الجاهزة التي يتمسكون بها ويفصلون الواقع على أساسها.

في الفلسفة اليونانية كان المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي يتطوران، في الجملة، معا. الاول بفعل التقدم العلمي والثاني بفعل التطور الاجتماعي. وهذا واضح كل الوضوح: فلقد قُطِعت أشواط هائلة على صعيد الوعي المعرفي والوعي الايديولوجي معا، من طاليس الى ارسطو، وكذلك الشأن في الفلسفة الاوربية الحديثة حيث تبدو الصورة أوضح. اما في العصر الهيلينيستي والقرون الوسطى المسيحية والاسلامية فلقد ظلت المادة المعرفية الموظفة في المنشآت الفلسفية هي هي. ان الشيء الوحيد الذي كان يتغير هو الاستغلال الايديولوجي لتلك المادة المعرفية.

ان هذا لا يعني ان العلم لم يحقق اي تقدم في الحضارة العربية الاسلامية. كلا، ان الخطوات الهائلة التي قطعتها الرياضيات مع الخوارزمي والكرخي والسموأل المغربي، والتقدم الذي عرفه علم الفلك مع البتاني والانجازات التي حققها الطب مع الرازي وابن

سينا. . . كل ذلك خطا بالمعرفة العلمية في الحضارة العربية الاسلامية خطوات لا جدال في اهميتها، ولكنها مع ذلك لم تغير من الرؤية الفلسفية السائدة شيئا يذكر، وما كان لها ان تفعل: فبالاضافة الى ان ما تم من تقدم في مجال البحث العلمي لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد، اذ كان استمرارا للمعرفة العلمية السائدة وامتدادا لخط سيرها، فان ما كان يهم فلاسفة الاسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصور الديني مقبولا من طرف العقل وجعل التصور العقلي مشروعا في نظر الدين، الشيء الذي جعل من الفلسفة الاسلامية خطابا ايديولوجيا مسترسلا. فاذا اهملنا هذا الخطاب ونظرنا اليها من نفس الزاوية التي اعتدنا النظر منها الى الفلسفة اليونانية والاوروبية، ظهرت لنا ذات «تاريخ» راكد، لا يحمل أي تقدم ولا يعكس أية حركة.

لم تكن الفلسفة الاسلامية قراءة متواصلة ومجددة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفي - الميتافيزيقي، بل كانت قراءات لفلسفة اخرى هي الفلسفة اليونانية. وعليه **فان الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الايديولوجية التي اعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففي هذه الوظائف، اذن، يجب ان نبحث للفلسفة الاسلامية عن معنى.. عن تاريخ.**

* * *

عناصر الرؤية تستعيد خطوات المنهج، لا بل خطوات المنهج تستوحي عناصر الرؤية: لا المنهج سابق للرؤية ولا الرؤية سابقة للمنهج. انهما معا حصيلة ممارسة نظرية تشكل الدراسات المنشورة في هذا الكتاب بعض ثمارها.

الحديث عن المنهج مسترسل في هذه الدراسات، ولكن لا ليكرر نفسه، بل ليكيف خطواته وأدواته مع المعطيات التي يتعامل معها، وأيضاً ليتمم عملية اكتشاف نفسه، وهذا المدخل بالنسبة لهذا المنهج ليس سوى مرحلة من مراحل «وعي الذات»... ومن الاكيد انها ليست المرحلة الاخيرة.

والبحث عن الرؤية متواصل هو الآخر في هذه القراءات، ولكن لا انطلاقا من مسبقات قَبْلية او قوالب جاهزة بل طلبا لنظرة جدلية واعية تغني نفسها بقدر ما تبعث الحياة في موضوعها.

* * *

الدراسات - بل القراءات - التي ننشرها هنا انجزت مستقلة، وفي فترات متباعدة فلم

تكن في البداية مشروع كتاب، بل كان كل منها يشكل «قارة» مستغنية بنفسها. وكما يستعيد القسم الاول من هذا المدخل العام مقدماتها التي انشغلت بتقرير المنهج واغنائه يستعيد القسم الثاني منه خواتمها التي انشغلت ببناء الرؤية وطَرق آفاق جديدة. انها خلاصات عامة تشكل في آن واحد مقدمات ونتائج هذه القراءات، وقد آثرنا ادراجها هنا مع المدخل لكي نترك هذه الدراسات مفتوحة بدون خاتمة نهائية.

ان اعادة بناء فهمنا، وبالتالي علاقاتنا، مع التراث يجب ان تستمر.

* * *

ب ـ خلاصات وآفاق

ثلاث خلاصات عامة يمكن الخروج بها من القراءات التي ننشرها هنا وهي تصلح لان تكون توطئة لها:

الخلاصة الاولى تتعلق بطبيعة الخطاب الفلسفي في الاسلام ووظيفته الاجتماعية ـ التاريخية.

والخلاصة الثانية تتعلق بعلاقة هذا الخطاب بالفلسفة اليونانية وبكيفية عامة بـ «علوم الاقدمين».

اما الخلاصة الثالثة فتتعلق بما يمكن ان يكون قد تبقى من هذا الخطاب، اي بما عسى ان نجد فيه من عناصر او استشرافات تقبل ان نربطها بنا ويقبل عصرنا واهتماماتنا ان نربط انفسنا بها نحن العرب الذين نعيش مشارف القرن الواحد والعشرين.
الاولى.
فلنبدأ بالخلاصة الأولى.

ـ ١ ـ

لا أظن أن في تاريخ الفكر البشري فكراً عانى، وما زال يعاني، من ظلم المؤرخين كالفكر الفلسفي في الإسلام. لقد اعتبره المؤرخون القدامى (مؤرخو الملل والفرق) بضاعة اجنبية و«علوماً دخيلة» فتحيزوا ضده واعتبروه ربيبا بل لقيطا. وتلك نظرة ما زلنا نجد لها اليوم «اشباها ونظائر» لدى بعض المؤلفين العرب المعاصرين الذين يستعيدون في كتاباتهم صراعات الماضي فينخرطون فيها بوعي أو بغير وعي، ويقفون من الفلسفة العربية الإسلامية نفس الموقف الذي

وقفه منها متكلمو عصرها متقمصين شخصية الغزالي أحياناً وشخصية ابن تيمية احياناً، والقليل منهم من يقف موقف الشهرستاني المتكلم الهادىء. أما المستشرقون وتلامذتهم من الباحثين العرب فهم يعتبرونها مجرد امتداد للفلسفة اليونانية في العصر الهيلينيستي، ناظرين اليها هم ايضاً كجسم غريب معزول في المجتمع العربي الإسلامي. وقد لا يتردد بعض هؤلاء المستشرقين في أن يستعيدوا هم الآخرون، وبطريقتهم الخاصة، صراعات الفكر العربي في القرون الوسطى فيحكمون على الفلسفة الإسلامية بالهجانة والعقم منتصرين لعلم الكلام والتصوف. ولا تتميز ابحاث الكتاب اليساريين العرب الا بتقرير الاطروحات العامة التي يسترشد بها التحليل المادي التاريخي، فيتحدثون تارة عن الصراع الطبقي وتارة عن «التواطؤ التاريخي»، وتارة عن الصراع بين «المادية» و «المثالية»، كل ذلك في اطار خطاطات عامة لا تتعدى تقرير القوالب الجاهزة.

مواقف مختلفة المشارب متباينة الاهداف، ولكنها واحدة بالنتيجة: عزل الفكر الفلسفي في الاسلام عن محيطه الثقافي السياسي الاجتماعي... الحضاري، وبالتالي تشويه هويته ووظيفته وتحريف مسيرة تطوره.

ان تصحيح الوعي العربي بتاريخه يتطلب «اعادة الامور الى نصابها» داخل هذا التاريخ نفسه، ومن جملة الامور التي يجب اعادة النظر فيها، تلك التصورات اللاتاريخية التي كيفت وتكيف الوعي العربي الراهن والتي تجعل من تاريخه تاريخ اجزاء لا تاريخ كل. ولعل اكثر «أجزاء» تاريخنا تضررا بسبب هذه التصورات، **الفلسفة الاسلامية العربية التي ما زال «تاريخها» يكتب خارج التاريخ الذي تنتمي اليه**، وساهمت في صنعه. ان الفلسفة العربية الاسلامية التي عالجناها من قبل ككل وكوحدة اي كفكر يعالج اشكالية واحدة، كانت هي نفسها جزءا من كل وعنصرا في وحدة. وليس هذا الكل وهذه الوحدة شيئا آخر غير المجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسطى بكل مكوناته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية. ففي اطار هذا الكل ومن خلال تناقضاته وصراعاته يجب ان ننظر الى هذه الفلسفة اذا نحن أردنا فعلاً أن نكتب تاريخها داخل التاريخ لا خارجه.

* * *

اذا نظرنا الى الفلسفة العربية الاسلامية من خلال الوظيفة التي قامت بها داخل الكل الذي تنتمي اليه، اي داخل تناقضات وصراعات مجتمعها وعصرها وجدناها خطاباً **ايديولوجيا مناضلا** جنّد نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع بالتطور الى الامام. ان هذا يعني ان خصومها كانوا من العناصر الرجعية والمحافظة، اي العناصر التي كان من مصلحتها ـ

مصلحتها القومية او مصلحتها الطبقية ـ الرجوع بالتاريخ الى الوراء.

يتجلى هذا واضحا منذ ابتداء الترجمة: ان عملية الترجمة كما تمت في العصر العباسي الاول، وعلى عهد المأمون بكيفية خاصة، لم تكن عملا «بريئا»، اي عملا ثقافيا «محايدا» اقتضاه التطور، بل كانت بالعكس من ذلك جزءاً اساسيا في استراتيجية عامة واجهت بها الدولة الجديدة، دولة بني العباس، القوى المناوئة لها والتي كان على رأسها الارستقراطية الفارسية الموتورة التي قررت استعمال الواجهة الايديولوجية بعد ان فشلت في الواجهة السياسية والاجتماعية.

لقد ادركت الارستقراطية الفارسية التي ركبت التشيع لـ «آل البيت» في ثورتها على الدولة الاموية، **ان السلطة في المجتمع العربي الاسلامي آنذاك هي بالدرجة الاولى للايديولوجيا**. فالايديولوجيا (وهي هنا الدين الاسلامي) هي التي تصنع القوة المادية: تخفف من الصراعات القبلية وتدفعها الى تجاوز نفسها وتقمع الصراعات الطبقية او توجهها وجهة خارجية (الفتوحات). ولذلك قررت ان تخوض الصراع في مصدر قوة الدولة العربية، اي في المجال الايديولوجي ذاته، سلاحها في ذلك تراثها الثقافي الديني المبني على الغنوصية، اي على الايمان بوجود مصدر آخر للمعرفة غير العقل هو «العرفان» او الالهام الالهي الذي لا ينقطع بانقطاع الرسل. انه «الوحي المسترسل» الذي لا يترك اي مجال لا للعقل ولا للنقل.

هكذا شنت الارستقراطية الفارسية الموتورة هجوما ايديولوجيا واسع النطاق مستعملة تراثها الثقافي الديني الزرادشتي ـ المانوي ـ المزدكي، والهدف هو التشكيك في الدين العربي وهدمه وصولا إلى الاطاحة بسلطة العرب ودولتهم. وقد تصدت الدولة العباسية الفتية لهذه الهجومات فشجعت المعتزلة وتبنت مذهبهم من جهة وعملت على استقدام كتب العلم والفلسفة من خصوم الفرس التقليديين (الروم = اليونان) وترجمتها ونشر محتوياتها من جهة اخرى. ان «حلم» **المأمون ـ سواء كان حقيقيا أو مصطنعا ـ لم يكن حلما بريئا... لم يكن من أجل ارسطو ذاته بل من أجل مواجهة زرادشت وماني**.

لقد تحددت وظيفة الفلسفة العربية الاسلامية، اذن، منذ ان كانت مجرد مشروع اي منذ ابتداء الترجمة. لقد اريد منها ان تكون سلاحا ضد الهجومات الغنوصية اي ضد الهجوم الايديولوجي الذي كان يهدف إلى ضرب الدولة في الصميم.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى كان من الطبيعي ان يثير تشجيع خلفاء بني العباس للمعتزلة، وهو التشجيع الذي قلنا عنه انه كان موجها في الاصل ضد الهجوم الغنوصي، كان من الطبيعي ان يثير ذلك التشجيع غضب اهل السنّة خصوم المعتزلة وحنق الفقهاء

النصّيين، وقد وجد هؤلاء وأولئك في الهجوم على «علوم الاوائل» والتنديد بالفلسفة غطاء يسترون به معارضتهم الحانقة للدولة التي تجندت لترجمة العلوم ونشر الفلسفة كما رأينا. وهكذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة الى مواجهة خصمين شرسين: الغنوصية (التصوف فيما بعد) والفقهاء وأهل السنّة.

وبما ان المعتزلة كانوا قد استطاعوا افساد أطروحات المهاجمين وتسفيهها بمنطقهم «الجدلي» الذي كان يعتمد على قياس الغائب على الشاهد، الاسلوب الذي لا يمكن ان تصمد امامه المعرفة القائمة على «العرفان»، وبما ان اولئك المهاجمين قد أدركوا أبعاد الخطر الذي يشكله عليهم استئثار خصومهم وحدهم بتوظيف «علوم الاوائل»، فلقد احتموا بالتشيع مجددا، ولكن بصورة مكنتهم هذه المرة من احتوائه ايديولوجيا. لقد استنجدت الغنوصية هي الاخرى بـ «علوم الاوائل» (وبالجانب السحري منها خاصة) ووظّفتها داخل الفكر الشيعي الذي اتخذته مرة اخرى غطاء لها، فكانت الاسماعيلية، وكانت رسائل اخوان الصفا. لقد اصبح نفس السلاح في يد المتخاصمين فبرز اهل السنّة كقوة ثالثة بديلة. . . فكان الانقلاب السني (على المعتزلة) في عهد المتوكل، وتركز الصراع بين معسكر «النقل» ومعسكر «العقل»، بين القوى الرجعية والمحافظة صاحبة النفوذ والسلطة، وبين القوى المعارضة، القوى الاجتماعية الصاعدة المتطلعة الى بناء دولة العقل والاخاء والعدل. ولقد كانت الفلسفة هي الناطقة باسم هذا المعسكر الأخير.

* * *

لم تكن الفلسفة في المجتمع الاسلامي ترفا فكريا، بل كانت منذ ميلادها خطابا ايديولوجيا مناضلا: كان الكندي، اول فيلسوف في الاسلام، **منخرطا بشكل مباشر في الصراع الايديولوجي** الذي كان محتدما في عصره بين المعتزلة، ايديولوجيي الدولة آنذاك من جهة، وبين اهل الغنوص وأهل السنّة معا من جهة اخرى، فناضل على الجبهتين: ضد الغنوصية بنشر خلاصات مطالعاته في العلوم العقلية على شكل كراسات (رسائل) صغيرة مركزة قريبة المنال سهلة المأخذ تنقل الى القارىء العربي، من الخاصة والعامة، رؤى عقلانية عن الكون والانسان في صيغة تحترم ثوابت الفكر الديني الاسلامي، من جهة، وضد الفقهاء المتزمتين من جهة اخرى. هؤلاء الذين يصفهم الكندي بأنهم «اهل الغربة عن الحق»، ناصبوا العداء للفلسفة «ذَبّاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق ان يتعرى من الدين من عاند قنية علم الاشياء بحقائقها وسماها كفرا. . .». ويقيم الكندي نوعا من التوازي بين الدين والفلسفة يجعلهما يسيران

بتوافق وانسجام نحو هدف واحد هو «الحق» اي المعرفة الحقة الصحيحة بالله والطبيعة والانسان، فيقول: «ان قول الصادق محمد، صلوات الله عليه، وما أدى عن الله عز وجل، لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها الا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل، من جميع الناس».

لقد دشن الكندي عملية«تعريب» الفلسفة وتبيئتها، عملية توظيف المادة المعرفية المنقولة عن علوم الاقدمين، في الصراع الايديولوجي الذي خاضه المفكرون المتنورون في المجتمع العربي الاسلامي في عصره والعصور اللاحقة له ضد القوى الرجعية والمحافظة التي لجأت من جهتها الى توظيف جديد للغنوصية (= التصوف) والنصية (= الفقه لا الكلام) معا، رغم تنافرهما.

ويأتي **الفارابي** بعد الانقلاب السني على المعتزلة، وأثناء الانقلابات البويهية ـ الحمدانية ـ الشيعية على اهل السنّة، على «الخلافة» التي اصبحت اسما بدون مسمى، وفي وقت اخذت فيه الامبراطورية العربية في التفكك الى دويلات متنافسة متناحرة، والصراع الايديولوجي يتشعب مع كثرة المذاهب والملل، الشيء الذي **كان يهدد في آن واحد، وحدة السلطة واستمرارية الدولة** ومن ورائهما وحدة العقل ودوام المجتمع. . . يأتي الفارابي، اذن، لينادي باعادة الوحدة الى الفكر والى المجتمع معا: **اعادة الوحدة الى الفكر** بالدعوة الى تجاوز الخطاب العقلاني المعتزلي، التجريبي ـ التجزيئي الذي فشل في التوفيق بين العقل والنقل، والاخذ بخطاب «العقل الكوني» الذي لا يرى في الاختلاف بين الدين والفلسفة سوى اختلاف في طريقة التعبير: الاول يستعمل الطريقة الجدلية الخطبية والثانية تستعمل الطريقة البرهانية، ومن ثمة فالاختلاف يزول تماما بدمج احدهما في الآخر على اساس ان «ما في الدين مثالات لما في الفلسفة»، **واعادة الوحدة الى المجتمع** ببناء العلاقات فيه على اساس من النظام والتراتب الهرمي الشبيهين بالنظام والتراتب الهرمي اللذين يسودان الكون بمختلف اجزائه. لقد ظهر لنا الفارابي من خلال القراءة التي قمنا بها لفلسفته السياسية والدينية في صورة جديدة تختلف كليا عن صورة ذلك الفيلسوف الذي تحدثنا عنه كتب التاريخ، صورة جديدة تقدم لنا الفارابي، لا منعزلا ولا منقطعا عن الدنيا تحت الاغصان وبجوار الاعشاب والمياه داخل غوطة دمشق، بل منشغلا بمشاكل مجتمعه مثقلا بهموم معاصريه غير يائس ولا متألم ولا متضجر. لقد كان الفارابي متفائلا يؤمن بالتقدم وبقدرة العقل على حل جميع المشاكل فعاش «المدينة الفاضلة»، مدينة العقل، مدينة النظام والاخاء والعدل في حلم سخر فيه مختلف علوم عصره، علوم العقل خاصة.

فلسفة الفارابي مشروع ايديولوجي وظف الفلسفة وعلومها للدفاع عن قضية. فعلاً،

كان المشروع حالما، بل كان حلما. . . ولكنه كان ايضا خطابا عقلانيا مناضلا. فلنتساءل مجدداً: «لماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟».

اما ابن سينا الذي عاش في فترة بلغ فيها التمزق بالامبراطورية العربية مداه، وفي أحضان امارات فارسية الموطن والاتجاه، وفي مناخ ثقافي علمي طبعه التنافس بين «المشرقيين» اهل خراسان عشيرته، و «المغربيين» اهل العراق والشام ومن يليهم غربا من خصوم قومه التقليديين، اما ابن سينا الذي خبر بنفسه، ومن خلال وظيفته كوزير لاحد الامراء البويهيين، مدينة الواقع، مدينة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية القلقة المضطربة، فلم يكن من الطبيعي ولا من المعقول ان يستعيد حلم الفارابي في اقامة مدينة فاضلة على وجه المعمور، مدينة العقل خاصة. نعم لقد تبنى ابن سينا المنظومة الفيضية الفارابية، ولكن لا ليوظفها في المجتمع والتاريخ، ولو على شكل حلم، بل ليتخذ منها قنطرة تنقله الى السماء لـ «يحجز» هناك لنفسه ـ دون بدنه ـ مقعدا في «الدنيا» قبل «الآخرة».

ذلك هو الوجه الآخر للشيخ الرئيس الذي انصرفنا بقراءتنا له الى ابرازه، الوجه الذي ترسمه له فلسفته المشرقية التي يعتبرها «الحق الذي لا مجمجة فيه». لقد كان من الضروري ابراز ذلك الوجه الظلامي الغنوصي في ابن سينا حتى نتمكن من تصحيح صورته في وعينا ونتعود على قراءة تاريخنا على ضوء معطياته الفعلية، لا تحت ضغط طموحاتنا الراهنة. ويجب الا نتضايق من هذا الوجه السينوي المظلم الذي يتناقض تماما مع الوجه الذي يرسمه له كتابه العظيم «الشفاء». فليس تراثنا وحده يجر معه مثل هذه الوجوه المتناقضة، بل ان عصرنا الحاضر المطل على القرن الواحد والعشرين يزخر بمثل تلك الوجوه، داخل الوطن العربي وخارجه.

ومع ذلك، فابن سينا ـ حتى في فلسفته المشرقية، فلسفة: «الحياة الاخرى» في الدنيا والآخرة ـ كان منخرطا في صراعات عصره مناضلا عن قضية. ان ما دعاه بالفلسفة المشرقية كان بالفعل خطابا لاعقلانيا، ولكنه كان في نفس الوقت خطابا ايديولوجيا يشكل، اذا نظرنا اليه من خلال امتداداته، مشروع فلسفة قومية (فارسية). والمهم بالنسبة الينا ليس هذا الخطاب ولا دوافعه بل نتائجه: **لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له ابعد الاثر في ردة الفكر العربي الاسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت اوجها مع الفارابي الى لاعقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالها الا على نشرها وتعميمها في مختلف الاوساط.** ذلك هو حكمنا على ابن سينا، اكبر فيلسوف وأكبر طبيب انتجته المدرسة الفلسفية في المشرق، وهو حكم اصدرناه بدون تردد ولا مراعاة للسائد من التصورات، لان ذلك في نظرنا هو حكم

التاريخ عليه، التاريخ الفعلي الواقعي، لا «التاريخ» المكتوب.

نعم لقد كان لابن سينا وجهان: «الشفاء» و «النجاة» ووجه «الاشارات والتنبيهات» والرسائل المشرقية، ومن سخرية الاقدار ان خصوم ابن سينا قد ضربوا احد الوجهين بالآخر. لقد تبنى الغزالي مضمون فلسفة ابن سينا المشرقية فقدمها على انها «المنقذ من الضلال» والطريق الى «إحياء علوم الدين» فحاكمه باسمها وباسم الدين، وصار حكمه هذا يتردد صداه في فتاوى الفقهاء المتزمتين. لقد جعل الغزالي ومن سار على دربه من ابن سينا الممثل الرسمي للفلسفة في الاسلام مستندين في ذلك على «الشفاء» و «النجاة» ساكتين عن «الاشارات والتنبيهات» و «الحكمة المشرقية»، فحاكموا الفلسفة في شخصه، وجعلوه متهما في قضية كان بالفعل من اهلها، قضية لم يحسن الدفاع عنها في حياته، لانه تبنى طريقة خصومه المتكلمين فناب عنه هؤلاء الخصوم بعد مماته في «الدفاع» عنها من خلال عرض «مقاصدها» وبيان «تهافتها» وتصديهم لـ «مصارعتها» وكان ذلك احسن ما فعلوا...

* * *

فعلاً، لم تقم للفلسفة بعد الغزالي قائمة، ولكن فقط في المشرق العربي. اما في بلاد فارس فلقد استمر التقليد السينوي حيا، ولا زالت امتداداته هناك الى اليوم تحمل معها «الاصالة القومية» الفارسية بلغة اهلها بعد ان خرجت عن دائرة الفلسفة العربية الاسلامية لتدخل دائرة الفلسفة الاشراقية الفارسية.

لنولِّ وجهنا شطر المغرب العربي، اذن، حيث سنجد الفلسفة العربية الاسلامية قد «قطعت» مع اشكالية المشارقة لتتبنى اشكالية المغاربة (في المغرب الاقصى والاندلس خاصة). هنا ايضا ستواصل الفلسفة نضالها من اجل نفس القضية، قضية العقل والعقلانية، ولكن بعد ان تعيد طرحها من جديد، بمنهج جديد وفي آفاق جديدة.

بدأت الفلسفة العربية في الاندلس تستعيد وعيها بذاتها، وبالتالي دورها الطلائعي الريادي، مع بداية «الثورة الثقافية» التي دشنها ابن تومرت وواصلها خلفاؤه من بعده. ان إعراض ابن باجة عن الفلسفة المشرقية السينوية وتجاوزه للعرض الذي قدمه الشيخ الرئيس في كتابه «الشفاء» عن «العلوم الفلسفية المنسوبة الى الاقدمين»، ورجوعه الى «الاصول»، الى مؤلفات افلاطون وأرسطو... كل ذلك كان بمثابة اعادة تأسيس للفلسفة في الفكر العربي والثقافة العربية. لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حلمها في المشرق، وعليها الآن أن تبدأ من «الصفر» في المغرب.

لقد عبَّر الفارابي عن طموح القوة الاجتماعية المتقدمة المتفتحة في المشرق التي كانت قد

قطعت على صعيد تطور الوعي وتطور المجتمع خطوات هامة نحو تعميم سلطتها وأيديولوجيتها على المجتمع، على الأقل في حدود الامارات والدول المستقلة، عبَّر الفارابي عن طموح هذه القوى فجعل المدينة الفاضلة، مدينة العقل، تضم معظم افراد المجتمع بوصفهم فضلاء كلهم، أما الباقي أي الأقلية الضئيلة من غير **الفضلاء** فقد احتفظ بها داخل نفس المدينة كـ «**نوابت**» أي كنبات الشوك الذي ينبت هنا وهناك وسط حدائق الورد دون أن يغير من جوهر الحديقة شيئاً. أما ابن باجة الذي عاش في عصر استفحل فيه نفوذ الفقهاء المتزمتين، في المغرب والأندلس، استفحالاً جعل براعم القوى المماثلة لتلك التي عبر الفارابي عن طموحها في المشرق تعيش في عزلة وقلق، فقد اعطى لمفهوم «النوابت» معنى آخر مغايراً تماماً. ان المدينة الفاضلة في نظر ابن باجة لا يمكن أن تكون إلا كاملة أي خالية من «النوابت» لأنه اذا وجدوا فيها ولو بأعداد قليلة فسيتكاثرون ويعملون مع مرور السنين على تحويلها إلى مدينة غير فاضلة بالمرة. إن «النوابت» في رأي ابن باجة هم بمثابة أزهار الورد في حدائق الشوك، انهم **العناصر الفاضلة** في المدينة غير الفاضلة، العناصر الذين يهتدون إلى ما في هذه المدينة من الفساد ويعملون على إصلاحه، ويتابعون ذلك على مر السنين إلى أن تصبح مدينتهم فاضلة لا تضم غير السكان الفضلاء، «فوجودهم - أي النوابت - هو سبب حدوث المدينة الكاملة» (ابن باجة: تدبير المتوحد).

لقد نظر ابن باجة الى مشروع الفارابي الحالم بعين «الواقعية» التي املتها عليه أوضاع مجتمعه، فعاش حلم الماضي، حلم الفارابي، كحلم للمستقبل ولكن بصورة اكثر «كمالا». لقد أفسد «النوابت» مدينة الفارابي وتحول الفضلاء فيها الى غرباء (متصوفون) حرفوا معنى السعادة التي تعني حياة الفضيلة المقترنة بالعلم النظري الى معنى آخر هو «اللذة» التي يزعمون انها تحصل لهم بـ «المشاهدة». ذلك ما فعله الغزالي في كتاب «سماه المنقذ وصف فيه سيرته وذكر انه شاهد عند اعتزاله أموراً الهية والتذ التذاذاً عظيماً، ومما قاله: فكان ما كان مما لست أذكره، البيت. وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق...» (ابن باجة: رسالة الوداع). ان السعادة عند ابن باجة ليست في هذا النوع من «المشاهدات» المزعومة التي كرس الاعتقاد فيها كل من ابن سينا والغزالي، بل **السعادة الحقيقية عنده هي بلوغ اقصى درجات العقل النظري**، درجة العقل المستفاد التي يصبح العقل فيها مستقلا بنفسه غير محتاج الى مادة او محسوسات في ممارسة فاعلياته وتشييد صروحه. انه العقل المجرد، عقل الرياضي الذي يتعامل مع الكائنات الرياضية بدون واسطة الحس او الخيال.

منذ البداية تنطلق الفلسفة في المغرب والاندلس من رفض الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق. لقد استعاد ابن باجة وعي الفارابي ولكن بروح نقدية مما جعله أقل اغراقا في الحلم، وها هو **ابن طفيل** يتصدى في قصته «**حي ابن يقظان**» للكشف عن: «اسرار

الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس الامام ابن سينا» بنفس الروح النقدية الواقعية فيربط تلك «الحكمة» بأصلها المشرقي الحراني بطريقة ذكية، ويختم القصة بابراز فشل المدرسة الفلسفية المشرقية في تحقيق مشروعها في انشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ثم يقرر واقعا يفرض نفسه، وهو ان لكل من الدين والفلسفة طريقه الخاص وان كانا يلتقيان عند الهدف.

ان سلطة الفقهاء ومن ورائها القوى الرجعية والمحافظة في المجتمع ما زالت قوية مهيمنة، وسلطة العقل ومن ورائها قوى التقدم الصاعدة ما زالت لم توطد بعد أقدامها، ودروس التجربة الفلسفية في المشرق ماثلة امامها، والوضع غير الوضع، والاشكالية غير الاشكالية، ولذلك فليس من «الحكمة» تكرار التجربة الفاشلة. ان الواقعية تفرض نفسها، هنا في المغرب والاندلس اللذين فرضا منذ البداية واقعا جديدا على دولة الخلافة بالمشرق، فانشغلا بهذا الواقع بعيدا عن اشكالية وحدة السلطة (سلطة الخليفة) واستمرارية الدولة (دولة الخلافة). لا، ليس «ما في الدين مثالات لما في الفلسفة»، فلا سبيل الى دمج احدهما في الآخر. كل ما يمكن فعله ، وهذا واجب الفلسفة، هو اعادة بناء العلاقة بينهما لتظل «الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة»، فهما «المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر»، كيف لا، وكل منهما حق «والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له».

ذلك مقال في المنهج جديد أسس عليه ابن رشد خطابه الفلسفي الاصيل. لقد بنى فلاسفة المشرق خطابهم الفلسفي على «قياس الغائب بالشاهد»، فقاسوا صفات الله على صفات الانسان، ونظروا الى «عالم الغيب» بمنظار «عالم الشهادة»، قاصدين «صرف الشريعة الى الحكمة»، فأخطأوا الطريق وأخطأوا الهدف، وانتهت أقاويلهم الى احد امرين كلاهما فاسد: «اما رأي مبتدع في الشريعة لا من اصلها، واما خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها» فأساءوا الى الدين والفلسفة معا، ففرقوا من حيث ارادوا ان يجمعوا.

لا، ليس من الممكن دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين فلكل منهما مقدماته وأصوله. كل ما يمكن، وهذا ما يجب عمله، هو تطوير كل منهما من الداخل، حتى يصبح العقل حاضرا في الدين وتصبح الفلسفة متفهمة للدين فيتجهان معا نحو نفس الحقيقة، نحو المطلق حيث يندمجان في اللانهاية. . . نقطة البداية في هذا المشروع هي تحرير الفلسفة (فلسفة ارسطو باعتبارها أكمل فلسفة) من الشروح الخاطئة والتأويلات المنحرفة والرجوع بها إلى الاصل، الى قراءة ارسطو بأرسطو. ذلك ما يجب العمل به في الشريعة ايضا: يجب نبذ أقاويل المتكلمين والرجوع الى الاصل، واعادة بناء القول الديني من داخله على اساس ان القرآن يفسر بعضه بعضا. هنا ايضا يجب قراءة القرآن بالقرآن. . . وذلك هو التأويل.

الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية. لقد تحرر ابن رشد: معرفياً من هيمنة الجهاز الابيستيمولوجي الذي كرّسته في المشرق مدرسة حران بكيفية خاصة والافلاطونية الجديدة بكيفية عامة، وأيديولوجياً من العوامل الاجتماعية ـ التاريخية التي صاغت حلم «المدينة الفاضلة» الفارابية و «الحكمة المشرقية» السينوية فاتجه الى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين والفلسفة هويته واستقلاله وتسير بهما في اتجاه واحد، اتجاه البحث عن الحقيقة.

انه جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميز به الفكر العربي الاسلامي في المغرب والاندلس على عهد الموحدين، خطاب كان هو الآخر مظهرا من مظاهر الصراع السياسي الصامت احيانا، المتفجر احيانا بين مشرق الخلافة العباسية والفاطمية من جهة ومغرب خرج هو والاندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدولة العباسية نفسها. ان الحذر في المجال السياسي يتحول الى نقد في المجال الفكري. ان الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتدادا لنفس النزعة لدى ابن باجة وابن طفيل وحسب، بل كانت تتويجا لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد اتجاه «رد بضاعة المشرق الى المشرق» في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي وفي التوحيد (= الكلام) مع ابن تومرت وفي الفلسفة مع ابن رشد.

هل حقق الخطاب الرشدي حلمه «الواقعي»؟

انه على الرغم من تحول رياح التقدم نحو اوربا حاملة معها الخطاب الرشدي الذي سيعاد إلقاؤه هناك مرات ومرات لمدة قرون... فلقد اثمرت العقلانية الواقعية النقدية الرشدية في موطنه، المغرب والاندلس زهرة واحدة على الاقل، ما زال أريجها يحتفظ برائحته الزكية وروحه الرشدية الى اليوم: انها **مقدمة ابن خلدون**.

لقد شاهد ابن خلدون رياح التقدم تتحول الى بلاد الروم فاقتنع بأن زمن «الحلم» قد انتهى، وان المهمة المطروحة «الآن» هي فحص الذي مضى، لاستخلاص الدروس و«العبر». **وبالفعل فمقدمة ابن خلدون درس للعقل من العقل، وعبرة للتاريخ من التاريخ. انها خطاب من الماضي الى المستقبل.**

* * *

تاريخ الفلسفة في المجتمع العربي الاسلامي هو تاريخ لحظتين في وعي هذا المجتمع. **اللحظة الاولى** تأسست ابيستيمولوجياً على جهاز الميتافيزيقا الفيضية، وايديولوجيا على دمج الدين في الفلسفة فطغت فيها نزعة روحانية مثالية جعلت القوى المتجهة الى المستقبل في

المجتمع تعيش في الحلم ما اخفقت في تحقيقه في الواقع. اما اللحظة الثانية فقد انطلقت ابيستيمولوجياً من نقدية ابن حزم وابن تومرت، وايديولوجيا من الصراع السياسي بين دولة الخلافة الواحدة التي أدمجت الدين في الدنيا والدنيا في الدين، ودولة المغرب والاندلس التي كان وجودها في حد ذاته يؤكد امكانية التعدد في «الدنيا» في اطار وحدة الدين.

ذلك هو المغزى البعيد لاشكالية الفكر الفلسفي في الاسلام في المشرق وفي المغرب. **واذن، فلم تكن الفلسفة في المجتمع العربي الاسلامي، هنا في المغرب أو هناك في المشرق، بضاعة اجنبية ولا جسما غريبا بل كانت منه وإليه: عكست مشاكله وآلامه، وحملت آماله وأحلامه، فكانت بالفعل ضميره.**

- ٢ -

إن الالحاح على ارتباط الفكر الفلسفي في الإسلام بواقع مجتمعه ارتباطاً عضوياً والنظر إليه، تبعا لذلك، كخطاب ايديولوجي عبر عن لحظتين في وعي هذا المجتمع، لحظتي الحضارة العربية الاسلامية في المشرق والمغرب، يطرح **مسألة العلاقة بينه وبين الفلسفة اليونانية**. والامر لا يتعلق هنا بإثبات او نفي تلك العلاقة، فهذا ما سيكون الحديث عنه مجرد لغو، وانما يتعلق الامر اولا وأخيرا **بتصحيح التصور السائد لنوعية تلك العلاقة**.

لقد انطلقنا في قراءة فلسفة الفارابي السياسية والدينية، وهي اولى محاولاتنا في هذا المجال، من مبدأ أساسي هو قراءة الفارابي بواسطة الفارابي نفسه، متقيدين بمعطيات نصوصه وحدها، واضعين كل التأويلات والشروح التي تناولت من قريب او بعيد فلسفته، بين قوسين. شيء واحد لم يكن من الممكن ادخاله في القوسين، هو الفلسفة اليونانية: فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو. لقد اردنا قراءة الفارابي بمفرده فوجدنا انفسنا نقرأ مع الفارابي الفلسفة اليونانية قراءة تختلف عن قراءتنا لها نحن اليوم، فتساءلنا لماذا هذا الاختلاف؟ وكان طبيعيا ان ننتبه الى الفرق بين موقفنا وموقف الفارابي. فاذا كنا نحن عندما نقرأ الفلسفة اليونانية نتعامل معها كمؤرخين تفصل بيننا وبينها مسافات زمنية و «علمية» واسعة، ونحرص على ان نقرأها بواسطة حاضرها الذي يشكل بالنسبة لنا احد انواع الماضي البعيد عنا، فان الفارابي كان يتعامل معها لا كمؤرخ بل كطالب علم ومعرفة وبالتالي كان يقرأها بواسطة حاضره هو. من هنا ادركنا **ان «حقيقة» الفلسفة اليونانية بالنسبة لنا تختلف عن «حقيقتها» بالنسبة للفارابي: حقيقتها بالنسبة لنا هي ما كان يريده منها مجتمعها وعصرها، اما حقيقتها بالنسبة للفارابي، وبالتالي بالنسبة لفلاسفة الإسلام جميعهم فهي ما كانوا يريدونه هم منها**

ويبحثون عنه فيها، حقيقتها بالنسبة اليهم هي نوع تأويلهم لها، هذا التأويل الذي فرضه عليهم واقعهم الاجتماعي الفكري، تماما مثلما ان حقيقة الفكر الليبرالي الاوروبي، فكر القرن الثامن عشر، بالنسبة لرواد النهضة العربية الحديثة هي ما كانوا يبحثون عنه في هذا الفكر: الحرية، المساواة، العدل، الديمقراطية، العقلانية... ليس هذا وحسب، بل لقد قرأوا هذه المفاهيم على ضوء واقعهم الاجتماعي والسياسي والثقافي، ومن غير شك فان نظرتنا نحن عرب النصف الثاني من القرن العشرين الى الليبرالية تختلف عن نظرتهم اختلافا كبيرا... اننا نرى فيها الان الاستغلال الطبقي والتمويه الايديولوجي والهيمنة الامبريالية... نحن نرى فيها ما لم يكونوا يرونه، ولقد كانوا يرون ما لم نعد نراه. فهل يجوز الحكم عليهم بأنهم «شوهوا» الفكر الليبرالي الاوروبي او أنهم فهموه على خطأ؟

اذا نحن انطلقنا من هذا المنظور التاريخي فلا شك اننا سنجد انفسنا مضطرين الى اعادة النظر في ذلك الدور الذي يعزوه المستشرقون وتلامذتهم الى الكتب المنحولة على ارسطو مثل كتاب «اتولوجيا» في تشكيل الفلسفة العربية الاسلامية. لقد تطرقنا الى هذه القضية مرتين: مرة لدى قراءتنا لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، ومرة عند قراءتنا لفلسفة ابن سينا المشرقية، فلاحظنا ان الفارابي قد طرح مسألة تناقض آراء «ارسطو» في «اتولوجيا» ليجمع بين أفلاطون وأرسطو فقد «حل» التناقض على اساس ان آراء المعلم الاول يجب ان تؤول. اما لماذا اتجه الفارابي الى «الجمع بين الحكيمين» فتلك قضية عالجناها في مكانها... وأما ابن سينا الذي وظف فلسفة افلاطون وأرسطو توظيفاً آخر يختلف عن توظيف الفارابي لها فقد وقف من كتاب «اتولوجيا» موقفا آخر. لقد اشار الى «ما فيه من المطعن» لا لانه اكتشف حقيقته ـ فلقد استمر يتعامل معه ككتاب لارسطو وقام بشرحه بوصفه كذلك ـ بل لان هذا الكتاب لم يكن يفي بأغراضه، اغراض ابن سينا. لقد ذهب الشيخ الرئيس بفلسفته المشرقية الى ابعد مما ذهب اليه افلوطين صاحب «التساعات» التي اقتطف منها «اتولوجيا». وعندما تصدى ابن سينا لشرح هذا الكتاب عارضه في كثير من المسائل بـ «آراء المشرقيين» الذين دافع عن وجهة نظرهم هنا باسم الحكمة المشرقية.

يتعلق الامر اذن بقراءتين مختلفتين لكتاب «اتولوجيا»: قراءة فارابية، وقراءة سينوية، الاولى تحاول تقريب اتولوجيا من ارسطو والثانية تدفع به بعيدا عنه، الى ابعد من افلوطين نفسه. وهكذا يتضح خطأ الرأي الشائع والقائل بأن هذا الكتاب كان سبب اختفاء ارسطو الحقيقي عن العرب. كلا لم يكن كتاب «اتولوجيا» متحكما ولا موجها لقراءة الفلاسفة العرب لارسطو بالقدر الذي يعتقد، بل لقد وظفوا هذا الكتاب بالشكل الذي مكنهم من ان يقرأوا في ارسطو ما يريدونه منه.

كان ذلك في المشرق، اما في المغرب والاندلس فلقد استغنى الفلاسفة هناك عن «اتولوجيا» استغناء تاما، لا لانهم تبينوا وثائقيا انه كتاب منحول، بل فقط لانهم لم يكونوا في حاجة اليه. لقد استغنوا ليس عن الكتب المنحولة وحسب بل ايضا عن كل القراءات التي تمت قبلهم لنصوص ارسطو سواء في شكل شروح مباشرة او في شكل مؤلفات تعليمية او موسوعية. بل ان ابن رشد ذهب في شروحه لارسطو إلى أبعد من أرسطو نفسه، لقد جعل السياق في النصوص الأرسطية ينطق بما لم ينطق به صاحبها ارسطو، فكان بحق متجاوزا للارسطية أو على الأقل دفع بها إلى الوجهة التي تمكنها من تجاوز نفسها.

* * *

ما نريد الخلوص اليه من استعادتنا هنا في هذا المدخل لبعض الاطروحات التي دافعنا عنها بتفصيل في الدراسات التي يضمها هذا الكتاب هو ان نؤكد، كخلاصة عامة، على **خطأ النظرة السائدة التي تزن الفلسفة العربية الاسلامية بميزان فهم الفكر الفلسفي المعاصر للفلسفة اليونانية**. انها نظرة لاتاريخية مبنية على نزعة التمركز حول اوروبا. ان الفكر الفلسفي المعاصر، وهو اوربي في «جنسيته» ومضمونه، يعتبر الفلسفة اليونانية ـ ونعتبرها معه ـ فلسفة انتهت تاريخيا فلم يعد يقرأ فيها لا حاضره ولا مستقبله. اما الفكر الفلسفي في الاسلام فقد بدأ تاريخه ببداية تعرّفه على تلك الفلسفة. **الفلسفة الاوروبية الحديثة دخلت التاريخ بخروجها من دائرة الفلسفة اليونانية، اما الفلسفة الاسلامية فقد دخلت التاريخ من خلال تلك الدائرة، فكيف يجوز الحكم على هذه بمنظار تلك؟**

ـ ٣ ـ

الحوار بين الماضي والحاضر وبين الحاضر والمستقبل لا ينقطع في الفكر البشري. ان «حل» مشاكل الماضي على صعيد النظرية طرح مشاكل الحاضر والمستقبل على صعيد الممارسة. لقد حددنا علاقة أجدادنا بالفلسفة اليونانية **فكيف نحدد علاقتنا نحن بفلسفة اجدادنا، فلسفتنا العربية الاسلامية؟**

أكيد ان هذا السؤال يعود بنا الى المشكل الذي انطلقنا منه في بداية هذا المدخل، مشكل البحث عن طريقة ملائمة للتعامل مع تراثنا. لقد عالجنا في القسم الاول من هذا المدخل هذا المشكل على مستوى المنهج والرؤية، اي على مستوى الفهم الذي يجب ان نبنيه لانفسنا عن تراثنا، وعلينا الان ان نعيد التفكير فيه في أفق معالجته على مستوى الممارسة النظرية، أفق توظيف هذا التراث في حياتنا الفكرية الراهنة.

غني عن البيان القول ان الجانبين مرتبطان: فنوع الفهم الذي نبنيه لانفسنا عن تراثنا سيحدد بكيفية مباشرة نوع توظيفنا له، كما ان الوظيفة التي نريد اعطاءها له ستؤثر بدورها على نوع الفهم الذي نبنيه لانفسنا عنه. ومع هذا فهناك حدود لا يمكن ان نتعداها في عملية التوظيف المطلوبة. **ذلك لان ما يمكن ان نوظفه من تراثنا في حياتنا الفكرية الراهنة، ليس التراث كله بل ما تبقّى منه فقط.** فلنبحث في هذه المسألة ولنتساءل: **ماذا تبقى من الفلسفة العربية الاسلامية؟**

* * *

لا شيء يزيد المشاكل تعقيدا واستغلاقا كالطرح الخاطىء لها. والفكر العربي المعاصر الذي ما زالت قضية التعامل مع التراث تشكل احدى المحددات الاساسية لاشكاليته لم يستطع تجاوز هذه الاشكالية لكونه يطرح المشاكل التي يواجهها في اطار هذه الاشكالية طرحا خاطئا.

ان طرح مشكلة التعامل مع التراث على اساس «ما يجب اخذه وما ينبغي تركه» من هذا التراث ككل، اي بوصفه هذه المعارف والمعلومات والخواطر والنقاشات والتأويلات... الخ التي تقدمها لنا كتب التراث المطبوعة منها والمخطوطة، **طرح خاطىء غير موضوعي غير تاريخي**. ذلك لان التراث ليس بضاعة تم انتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ، هو حركة الفكر وتطلعاته خلال مراحل معينة من التطور وبالتالي فهو لحظات متتابعة ألغى بعضها بعضا او كمّله، لحظات فكر يعكس الواقع ويعبر عنه ويؤثر فيه سلبا او ايجابا... **ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملا علميا يجب ان يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف او الاستثمار.** في المستوى الاول يجب ان نحرص فعلا على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه وتياراته ومراحله التاريخية، اما على مستوى التوظيف فيجب ان نتجه اكثر وأكثر الى اعلى مرحلة وقف به التقدم... اما ان نبحث في ما يمكن اخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والاشاعرة ثم الفلاسفة فهذا عمل غير تاريخي، لا يؤدي الا الى حلقات مفرغة. ذلك لان ما نريد، بل ما يمكن، ان نتعامل معه نحن اليوم من التراث، ليس التراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ما تبقّى منه، اي ما بقي منه صالحا لان يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلا للتطوير والاغناء ليعيش معنا مستقبلنا... وذلك هو معنى الأصالة.

ماذا تبقّى إذن من تراثنا؟

ليس من الصعب الاجابة الآن عن هذا السؤال بكل ما يلزم من الوضوح بعد الذي قلناه

قبل عن مكونات تراثنا الفلسفي، نعني بذلك إلحاحنا على التمييز فيه بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي. **ان المحتوى المعرفي في الفلسفة الاسلامية، بل في كل فلسفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد، اما بالنسبة للمضمون الايديولوجي فالامر يختلف. ان له، بشكل من الاشكال «حياة اخرى» يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة.** ان المحتوى المعرفي للفلسفة، اية فلسفة، يحيا حياة واحدة، فهو عندما يموت يموت مرة واحدة والى الابد، فلا يمكن ان يكون له أي نوع من «الحياة الاخرى» بعد موته. لقد أسس الفلاسفة الاسلاميون، وفلاسفة القرون الوسطى عامة، فلسفتهم على طبيعيات ارسطو، وقد مات المحتوى المعرفي في جميع تلك الفلسفات بميلاد العلم الحديث... وأسَّس ديكارت فلسفته على فيزياء غاليلو التي أغناها ديكارت نفسه وقد انتهى المحتوى المعرفي في الديكارتية بقيام فيزياء نيوتن التي أسس عليها كانط فلسفته، هذه الفلسفة التي تداعت هي الاخرى بتداعي العلم النيوتوني مع ظهور نظرية الكم والنظرية النسبية... المحتوى المعرفي علم، والعلم له تاريخ، وتاريخ العلم هو - كما قال باشلار - تاريخ اخطاء العلم، ولذلك يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة موتة واحدة والى الابد، لانه عندما يدخل التاريخ يدخله كـ «اخطاء» فيموت وينعدم ولا يمكن ان ينبعث بعد، **لان الخطأ لا تاريخ له.**

اما بالنسبة للمضمون الايديولوجي في الفلسفة فالامر يختلف: المضمون الايديولوجي ايديولوجيا، والايديولوجيا زمانها «مستقبل» فهي تعيش مستقبلها في حاضرها ولكن في صورة الحلم. والحلم بطبيعته لا يعترف باطار الزمان - مكان. وذلك بخلاف العلم الذي زمانه «حاضر»، يعيش «حاضره» في حاضره، فاذا غادره ألغى نفسه ليعيش حاضرا جديدا. ولذلك نجدنا نتجاوب الان نحن ابناء القرن العشرين مع بعض التطلعات الايديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا ولا نتجاوب مع المادة المعرفية التي استعملوها في فلسفاتهم تلك، بل تضايقنا وتشوش تواصلنا الايديولوجي والفلسفي معهم.

هذا من حيث المبدأ، وعلينا الآن ان نحلل المضمون الايديولوجي ذاته لنتبين فيه ما ينتهي بموته وما يمكن ان يعيش «حياة اخرى». قلنا قبل ان الايديولوجيا زمانها «مستقبل» ووضعنا هذا المستقبل بين مزدوجتين، وعلينا الان ان نرفع هذا الحصار. ان المستقبل الذي تعيشه الايديولوجيا ليس واحدا: **هناك ايديولوجيات تعيش «مستقبلها» (= حلمها) في الماضي. وهناك ايديولوجيات تعيش مستقبلها في الآتي.** وهذا الصنف الاخير هو وحده الذي يمكن ان يعيش حياة اخرى لانه هو نفسه نزوع نحو هذه الحياة.

كيف نميز بين الصنفين؟

هنا ايضا يجب ان نتسلح بالرؤية التاريخية، بالوعي التاريخي. ان التراث جزء من التاريخ فهو جزء من الصيرورة التاريخية. واذا كنا قد ابرزنا من قبل ان المضمون الايديولوجي - لا المحتوى المعرفي - هو وحدة الذي له تاريخ، فذلك لان المضمون الايديولوجي يساوق تطور المجتمع فيعكس الصيرورة العامة على صعيد الفكر الذي يصبح هو نفسه بفعل ذلك يعيش صيرورة خاصة، اي لحظات يلغي بعضها بعضا. واذن فالايديولوجيا التي تعيش «مستقبلها» في الماضي هي التي تعيش لحظة من اللحظات التي الغتها الصيرورة الخاصة بالفكر الذي تنتمي اليه، والايديولوجيا التي تتجه بمستقبلها نحو الآتي هي التي عاشت او ما زالت تعيش لحظة او لحظات لم تلغها تلك الصيرورة.

اذا نظرنا الآن الى تراثنا الفلسفي على ضوء هذه التوضيحات سهل علينا ان نتبين ما تبقى منه. لقد استبعدنا بصورة نهائية المحتوى المعرفي في ذلك التراث. فلننظر الآن الى صيرورة مضمونه الايديولوجي. لقد ميزنا في هذه الصيرورة بين لحظتين الغت الثانية منهما الاولى وقطعت معها. **اللحظة الاولى هي لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا. واللحظة الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوّره ابن رشد.** واذن فما تبقى من تراثنا لا يمكن ان يكون منتميا الى اللحظة الاولى لان اللحظة الثانية الغتها تاريخيا. والتاريخ يؤكد ذلك، **فكل من عاش او يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد انما قضى او يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ**. وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط) لاننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد ان «ادخلها» الغزالي في الاسلام، وعاش الاوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لانهم اخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون.

ما تبقّى من تراثنا الفلسفي اي ما يمكن ان يكون فيه قادرا على ان يعيش معنا عصرنا لا يمكن ان يكونَ الا رشديا، فلننظر الان الى ما تبقّى من الرشدية كعناصر صالحة للتوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة، ولنجمل هذه العناصر في النقط التالية:

١ - ان ما جعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا هو قطيعتها مع السينوية في صورتها التي اختارها لها ابن سينا نفسه بفلسفته المشرقية والتي تبناها الغزالي في شكل، والسهروردي الحلبي في شكل آخر. لقد ظل التصوف مرفوضا لدى العلماء والفقهاء المتمسكين بالطابع الاصلي للاسلام، طابعه العربي، لانهم كانوا يرون فيه بضاعة اجنبية وافدة من الفرس لا تنسجم مع دين الاسلام الذي يقوم على البساطة والفطرة. وعندما اعاد ابن سينا بناء الميتافيزيقا الفيضية الحرانية الوثنية الاصل وطلاها بطلاء اسلامي اخذها منه الغزالي ليقدمها كبديل عن الفلسفة الارسطية. ولما كان الغزالي قد تبنّى المذهب الاشعري فلقد نشر البضاعة

السينوية «المشرقية» تلك باسم «التصوف السني» وهو تعبير متناقض متهافت لان سنّة الرسول لم تعرف التصوف قط وهو لم يكن متصوفا بل كان يمارس الحياة بكل وسائل الحياة المشروعة، والمشروعية التي كان يحتكم اليها الاسلام على عهد النبي لم تكن ظلامية ولا غيبية، بل كانت واقعية عقلانية. **ان الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص او «عرفان» او اشراق.**

لقد قطع ابن رشد مع السينوية، فلنأخذ منه ـ اذا كان لا بد من استعمال هذه الكلمة ـ **هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية «المشرقية» ولنخضها معركة حاسمة ضدها.**

٢ ـ لم يقطع ابن رشد مع الروح اليسنوية الغنوصية وحدها بل قطع ايضا مع الطريقة التي عالج بها الفكر النظري ـ الكلام والفلسفة ـ العلاقة بين الدين والفلسفة. لقد رفض طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل ورفض طريق الفلاسفة الهادف الى دمج الدين في الفلسفة والفلسفةفي الدين.

لماذا؟

ـ لان المتكلمين كانوا يحكمون عقلهم التجريبي التجزيئي في الدين، ويحكمون الفهم الذي يكونونه لانفسهم عن الدين بهذه الطريقة في العقل. لقد قاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة فابتدعوا، وضمنوا عالم الشهادة ما مكنهم من قياس عالم الغيب عليه فشوهوا الواقع وضيقوا على العقل.

ـ ولأن الفلاسفة كانوا يحكمون «العلم» في الدين، والعلم في عصرهم كان ـ كما قلنا ـ المادة المعرفية الميتافيزيقية التي انتقلت اليهم من اليونان، ويقيدون العلم بالفهم الذي يكونونه لأنفسهم عن الدين فأخضعوا العلم لمستوى فهمهم ولم يطوروا مستوى فهمهم مع العلم.

لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة اخرى، **فلنأخذ منه** ـ اذا كان لا بد من استعمال هذه الكلمة مرة اخرى ـ **هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لان العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. ان العلم لا يحتاج الى اية قيود تأتيه من خارجه لانه يصنع قيوده بنفسه.**

٣ ـ ولكن ابن رشد لم يقطع وحسب بل قدم البديل، والقطيعة ـ في المعنى الذي نستعملها فيه هنا ـ لا تؤسس نفسها الا من خلال بديل جديد تقدمه كنفي للقديم وتعويض

له ـ والبديل الذي قدمه ابن رشد في هذا المجال، مجال العلاقة بين الدين والفلسفة، يقبل ان نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من اصالة ومعاصرة. لقد دعا ابن رشد الى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وذلك في نظره هو الطريق إلى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة، فلنقتبس منه ـ كذلك ـ هذا المنهج ولنبن بواسطته علاقتنا مع تراثنا من جهة والفكر العالمي المعاصر الذي يمثل بالنسبة الينا ما كانت تمثله الفلسفة اليونانية بالنسبة لابن رشد، من جهة اخرى. فلنتعامل مع تراثنا على اساس فهمه من داخله، ومع الفكر العالمي المعاصر على نفس الاساس ايضا، فنبني لانفسنا فهما علميا موضوعيا للجانبين معا يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث اصالتنا وتأصيل حداثتنا. لقد طرح ابن رشد مسألة التعامل مع «الغير» اي ما نسميه نحن اليوم بـ «المعاصرة» (وكان الغير بالنسبة اليه هم القدماء وأصحاب العلم اي اليونان) فعالجها معالجة علمية ما أحوجنا الى اقتفاء خطاها. لقد ميز ابن رشد في فكر «الغير» بين الآلة والمادة، اي بين المنهج والنظرية. اما الآلة فقد قال بشأنها «. . . فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله (اي النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها) بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا او غير مشارك في الملة، فان الآلة (ويقصد السكين) التي تصح بها التزكية (اي الذبح) ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا إو غير مشارك اذا كان فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام. واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في امر المقاييس العقلية (= المنطق، المنهج) قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي ان نضرب بأيدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فان كان صوابا قبلناه منهم، وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه».

هذا عن الآلة (المنهج) نأخذها لا مقلدين ولكن فاحصين ومنبهين. . . أما «المادة» اي النظرية فيجب ان نبنيها بأنفسنا لانفسنا: «يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية» ولكن بما انه من غير الممكن ولا من المعقول ان نكرر تجارب غيرنا ممن سبقونا، ونعيد اكتشاف ما اكتشفوه «فقد يجب علينا ان الفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. . .» (فصل المقال).

بهذا الادراك الواعي لعالمية المعرفة وتاريخيتها حدد ابن رشد طريقة التعامل مع «علوم

الاوائل» التي كانت تشكل علوم العصر آنذاك. انها طريقة ملهمة حقا يمكن ان نوظفها توظيفا جديدا في التعامل مع تراثنا ومع الفكر العالمي المعاصر على اساس التمييز فيهما بين ما **هو عام يصلح لان نوظفه لاعادة بناء خصوصيتنا وما هو خاص** مقيد بعصره واهله نتعرف عليه فنغني بتعرفنا عليه تجاربنا ورؤانا.

* * *

تلك في نظرنا اهم العناصر المتبقية في الرشدية والصالحة لان نوظفها في مشاغلنا الراهنة. انها تتلخص في كلمة واحدة هي: **الروح الرشدية**. ونحن حينما ندعو هنا الى استعادة الروح الرشدية لا نعني اكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا بمثل ما هي حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكارتية، وبمثل ما هي حاضرة في فكر الانجليز الروح التجريبية التي أسسها لوك وهيوم. والواقع اننا اذا تساءلنا: ماذا بقي من الديكارتية في فرنسا او من تجريبية لوك وهيوم في انجلترا فاننا سنجد شيئا واحدا نعبر عنه بالروح الديكارتية بالنسبة لفرنسا والروح التجريبية بالنسبة لانجلترا ذلك ما يشكل خصوصية كل منهما. فلنبن خصوصيتنا، اذن، على ما هو منا والينا وفي ذات الوقت غير بعيد عنا. **ان الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لانها تلتقي مع روحه في اكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية «المشرقية» الغنوصية الظلامية.**

يطرح بعض المثقفين العرب الذين يبدو ان صلتهم بـ «التراث» الاوروبي اقوى من صلتهم بالتراث العربي الاسلامي مشكلة استيعاب الفكر العربي المعاصر لمكتسبات الليبرالية «قبل، وبدون، ان يعيش مرحلة ليبرالية» ويقصدون بالليبرالية: «النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الاوروبية الفتية الافكار والانظمة الاقطاعية». تلك هي اشكالية عبدالله العروي وزكي نجيب محمود وماجد فخري وآخرين كثيرين، منهم من يطرحها من منظور فرنسي ديكارتي ومنهم من يطرحها من منظور انجلو سكسوني تجريبي وضعي، وذلك حسب نوع «التراث» الاوروبي الذي يشكل منظومته المرجعية الثقافية والفكرية.

اننا نعتقد ان طرح المسألة بهذا الشكل طرح خاطىء تماما. ذلك لانه عندما يطلب من العرب ان يستوعبوا الليبرالية الاوروبية فان ذلك يعني ان عليهم ان يستعيدوا على صعيد وعيهم تراثا اجنبيا عنهم بمواضيعه واشكالياته ولغته وبالتالي لا يشكل جزءا من تاريخهم. **ان الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن ان تستعيد الا تراثها او ما يتصل به. اما الجانب**

الانساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه.

ان الطرح الصحيح لهذه الاشكالية يجب ان يكون في نظرنا على الشكل التالي: **كيف يمكن للفكر العربي المعاصر ان يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و (الليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه اول مرة، اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية؟**

اننا لا نصدر في هذا عن نزعة قومية ضيقة ولا عن استصغار لاهمية المكتسبات الانسانية، ولكننا نعتقد ان هذه المكتسبات ستظل اجنبية عنا ما لم نوظفها في قضايانا توظيفا علميا اصيلا.. ومثل هذا التوظيف يتطلب اولا وقبل كل شيء تأسيسها داخل فكرنا وذلك بربطها بالجوانب المماثلة لها او القريبة منها في تراثنا. وهنا كما في جميع المجالات يجب التسلح بالرؤية التاريخية الواعية، فلا نقرأ مستقبلنا في ماضي (او حاضر) غيرنا، بل يجب ان نتطلع الى بناء هذا المستقبل انطلاقا من معطيات واقعنا وخصوصية تاريخنا ومقومات شخصيتنا.

* * *

تلك كانت بعض الخلاصات النظرية العامة التي يمكن الخروج بها من هذه القراءات التي نقدمها هنا لجوانب مهمة من تراثنا الفلسفي. وكما قلنا قبلا، فان هذه القراءات ليست نهائية بل هي تأويل مقترح لتراثنا الفلسفي، وقد راعينا فيه ان يكون موضوعياً وتاريخياً (او تاريخانيا) من جهة، وقابلا للتوظيف في اهتماماتنا ومشاغلنا الراهنة من جهة اخرى. ان طموحنا، في المحاولات التي نقوم بها في هذا المجال متجه كله الى هدف واحد هو: قراءة التراث بشكل يجعلِه معاصرا لنفسه ومعاصراً لنا في آن واحد. وعسى ان نكون قد حققنا بعض الخطوات على هذا السبيل.

محمد عابد الجابري
الدار البيضاء يناير ١٩٨٠
المغرب

مشروع قراءة جديدة
لفلسفة الفارابي السياسية والدينية...

١ ـ مقدمة: من اجل قراءة واعية لفلسفة الفارابي.

ان الذكرى التي نحييها اليوم [1]، على ارض دجلة والفرات، وفي مدينة بغداد بالذات، احتفالا بمرور الف ومائة عام على ميلاد فيلسوفنا الاعظم، ابي نصر الفارابي، لمناسبة تتيح لنا فرصة اخرى للعودة بأفهامنا وجماع وعينا الى تراثنا العربي الاسلامي لنجدد الاتصال به، ونعمق فهمنا له، على ضوء تطور وعينا، ونمو معارفنا، وتحسن اساليبنا في البحث والدراسة.

وانه لواجب علينا، في هذه المناسبة، تقديرا للعمل الذي قام به الفارابي، وللمشروع الذي كان يروم تحقيقه، وتعبيرا صادقا مخلصا عن واقعنا الثقافي والفكري، الحالي، المتخلف، ان نعترف بأننا ما زلنا بعيدين عن استيعاب تراثنا العربي الاسلامي والتراث الثقافي الانساني، الحديث والمعاصر، بمثل سعة الافق وعمق النظر اللذين استوعب بهما فيلسوفنا الاعظم التراث العربي الاسلامي الذي انتهى اليه، والثقافة الانسانية، ثقافة الحضارات القديمة التي مكنته ظروف عصره من الاطلاع عليها والتواصل معها.

نعم، هناك فرق كبير بين حجم ما انتهى الى الفارابي من معارف وعلوم، اسلامية وغير اسلامية، وحجم ما انتهى الينا، وما زال يتراكم وراءنا وأمامنا من تراث ومعارف، ولكن هذا الفرق الواسع، فرق كمي فقط. ويجب ان لا نتخذ منه ذريعة نخفي بها تفوق اجدادنا علينا، وعلى رأسهم الفارابي، في درجة الاستيعاب وعمق الرؤية، والقدرة على مجابهة المشاكل بقوة وجرأة، يحليهما تواضع العلماء وحكمة الحكماء.

الف ومائة عام تفصلنا عن الفاوابي كشخص. لكن مائة عام فقط تفصلنا عن الفارابي

(1) شارك المؤلف بهذا البحث في مهرجان الفارابي الذي نظم في بغداد في أواخر اكتوبر من عام ١٩٧٥.

كفكر وثقافة. لقد بقي الفكر العربي خلال الف عام يدور في فلك الرؤية الفارابية، هذه الرؤية التي ما ان بدأت تتوضح وتتعمق مع ابن رشد، حتى اخذت تتعتم وتضيق وتنحرف، لتستحيل في القرون الاخيرة الى ظلام دامس يعج بخرافات وشعوذات لم تحتفظ من الرؤية الاصلية الا بأشباح وخيالات بعيدة كل البعد عن الاطار الحقيقي الذي استعان فيه الفارابي بالمخيلة والخيال. اما المائة عام الاخيرة التي شهدت يقظة الفكر العربي وتحرره التدريجي مما علق به من عناصر التشويش والتعتيم والانحراف، فانها لم تمكنا بعد من امتلاك ما يكفي من صفاء الرؤية، وعمق النظر، حتى نستطيع ربط حاضرنا بماضينا، والنظر الى مشاكلنا بنفس الدرجة من القوة والحرارة والتواضع التي نظر بها الفارابي الى مشاكل عصره واهتمامات معاصريه. وهكذا نشعر اليوم، في قرارة أنفسنا بتخلفنا عن ماضينا الزاهر، وبعقبات كأداء تحول دوننا ودون الاندماج الواعي الاصيل في حضارة العصر الذي نعيشه، والذي يزداد منا انفلاتا كلما قاربنا الامساك ببعض تلابيبه.

هوة تفصل بيننا وبين مزدهر ماضينا، وعقبات كأداء تحول دوننا ودون مواكبة عصرنا... فكيف نقتحم هذه ونردم تلك؟

تلك هي المشكلة العويصة المعقدة التي تواجهنا اليوم. تلك هي اشكاليتنا الفكرية والحضارية نحن ابناء القرن العشرين من الامة العربية. ولن نكون صادقين مع انفسنا، مخلصين لواقعنا وتطلعاتنا اذا نحن لم نعالج تراثنا، اذا نحن لم ندرس فكر الفارابي، في اطار هذه الاشكالية نفسها، اشكاليتنا نحن الذين نعيش في القرن العشرين، والتي هي في حقيقتها وجوهرها امتداد لاشكالية مماثلة عاشها الفارابي نفسه منذ الف ومائة عام.

قد تكون اللغة التي أتحدث بها في هذا المدخل لغة عاطفية لا يرضى عنها فيلسوفنا «المعلم الثاني» الذي كرس قسطا كبيرا من مجهوده الفكري في تعريب المنطق وشرحه وتبسيطه وادماجه في الذهنية العربية مع ما تـطلّبه ذلك من تطويراللغـةالعربية، لغة الشعر والخطابة، وتطويعها والتعبير بها عن مختلف المعارف العلمية والمشاكل الفلسفية... ولكني ألتمس المعذرة من الفارابي، من صرامته المنطقية ودقته اللغوية، فللنفحة العاطفية ما يبررها هنا: ان طرح الاشكالية التي نعاني منها اليوم طرحا مأساويا، سيساعدنا على الانتقال بوجداننا وعقلنا الى عمق الاشكالية التي كان الفارابي يحاول ايجاد حل لها، متخذا لنفسه وضعا مأساويا، وضع رجل آثر الزهد والتقشف والانصراف عن ملذات عصره وقيمه الدنيوية، والانقطاع الى التفكير والتأمل والتأليف، «لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن»، مرابطا عند «مجتمع ماء او مشتبك رياض»، وكأنه يحمل وحده مشاكل مجتمعه وهموم معاصريه، بل وكأنه حمل نفسه، مسؤولية المشكل الحضاري المتفاقم الذي اخذت الحضارة العربية الاسلامية تعاني منه

وتئن تحت وطأته منذ عصر الفارابي أو قبله بقليل.

ان قراءة الفارابي، قراءة صحيحة، لا تتأتى، في نظرنا، الا بقراءة ما قرأه الفارابي، وبالشكل الذي قرأه به. أعني بذلك، انه علينا ان نجتهد ونجاهد في ان نعيش بوجداننا وعقولنا نفس الاشكالية التي عاشها الفارابي وحاول فك رموزها، اذا نحن اردنا النفاذ الى عمق تفكيره وآفاق رؤيته. وتلك مسألة منهجية اساسية لا بد من الوقوف عندها قليلا قبل محاولة الغوص في هذه الاشكالية الغنية المعقدة.

٢ ـ ملاحظات منهجية:

لعل اهم ما جعل الدراسات الاسلامية الحديثة والمعاصرة تتعثر ولا تنتهي الى نتائج يكمل بعضها بعضا وتساعد على توسيع البحث وتعميقه، تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير تفقد التراث العربي الاسلامي اصالته، وتفكك وحدته، وتخرج به، او ببعض جوانبه وقضاياه، عن اطارها الحقيقي، الاطار الذي في ارضه نبتت، وفي مناخه تنفست. ولسنا هنا في حاجة الى استعراض هذه المناهج ونقدها، ولا حتى الى وصفها بهذا النعت او ذاك، وانما سنكتفي بالاشارة الى ملاحظات نعتقد انها تمكننا من توضيح اطار البحث ومنهاجه.

لقد جرت عادة الباحثين، وخاصة المستشرقين منهم، على النظر الى التراث العربي الاسلامي، وخاصة الجانب الفلسفي منه، بمنظور غربي اوروبي. نقصد بذلك اصرارهم على ربط الفلسفة العربية الاسلامية وقضاياها ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية ككل، او بمرحلة او مراحل معينة من تطورها. ومن ثمة اصبح شغلهم الشاغل بيان ما اخذه الفلاسفة الاسلاميون عن هذا الفيلسوف اليوناني او ذاك، و «التدقيق» في الكيفية التي بها اخذوا ونقلوا، والشكل الذي به فهموا هذا الذي اخذوه او نقلوه. والنتيجة العملية من كل ذلك: تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي الى أجزاء متناثرة، ورد كل جزء منها الى «اصله» اليوناني او الفارسي او الهندي. واذا حدث ان لوحظ ان هناك اختلافا بين الجزء المنتزع من الكل وبين «اصله» المزعوم، عزي ذلك الى نقص في الفهم، او خطأ في النقل، او رغبة في «التلفيق» و «التوفيق».

ان هذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين أجزاء الفكر الفلسفي العربي وأجزاء الفكر اليوناني قد أضر بالتراث العربي الاسلامي، وأضر بتقدم الدراسات الاسلامية حتى لدى المستشرقين انفسهم. هذا فضلا عن كونه منهجا غير علمي بالمرة، لانه يصدر عن

ظاهرة طفولية، ظاهرة التمركز حول الذات، الظاهرة التي تجعل الانسان ينظر الى الاشياء من مركز واحد يربطها به، هو بالنسبة للمستشرقين والباحثين السائرين في ركابهم، الحضارة الغربية وأصولها الاغريقية واللاتينية.

ان تفكيك وحدة الفكر الفلسفي في الاسلام، بهذا الشكل، والاقتصار في دراسته على محاولة ربط اجزائه وقضاياه بجوانب من الفكر اليوناني، قد أدى ويؤدي حتما، الى بتر صلته بمنازع اخرى في الفكر العربي، والى عزله عزلا تعسفياً عن الواقع العربي الحضاري الذي أنتجه، وبالتالي تقديم الفلسفة الاسلامية كجسم غريب يطفو على سطح الحضارة العربية الاسلامية، جسم دخيل يمكن عزله وتشريحه ميكانيكيا دونما حاجة الى النظر الى التربة التي فيها ولد وفيها نما وترعرع، ولا الى انواع الفعل والانفعال التي كانت له مع محيطه الاجتماعي خلال مراحل نشأته وأطوار نموه.

والواقع المؤسف ان دراستنا لتراثنا العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية: فما زلنا ننظر الى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والادب والحديث والتفسير والتاريخ، كعلوم لكل منها كيانه الخاص المستقل تمام الاستقلال، وكأننا ازاء خزانة تضم تراثنا في درج منفصلة مقفلة لا ينفتح الواحد منها الا باغلاق الآخر، خزانة معلقة في الهواء لا يربطها بالواقع وما يجري فيه اية رابطة.

قد تكون نزعة التخصص التي تسود عصرنا هذا مما يبرر به البعض ذلك. ولكن هل يجوز نقل هذه النزعة التخصصية التي فرضها تقدم العلوم المعاصرة واستقلالها بموضوعاتها ومناهجها ومشاكلها، الى عصر كان «العلم» فيه واحدا، «والعالم» فقيها وفيلسوفا ومتكلما ولغويا...؟ ان الثقافة الموسوعية التي امتاز بها أجدادنا، ومن بينهم الفارابي نفسه، لا يمكن ان تدرس وتقوم بالشكل الصحيح، الا على اساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها، بل لكل قضية من قضاياها. ان هذا الفهم الموسوعي، وبعبارة أدق، ان هذه النظرة الكلية، التي تتناول كل جانب من جوانب تراثنا في اطار الكل الذي ينتمي اليه، والتي تربط هذا الجزء ـ في اطار الكل ـ بالواقع الاجتماعي العام الذي يؤسسه، هي وحدها الكفيلة بامدادنا بصورة عن تراثنا تحتفظ له بخصوصيته وأصالته، وبمكانته في الصيرورة التاريخية الانسانية العامة.

وهناك ملاحظة ثالثة لا بد من الجهر بها هنا، وهي ان عملنا في مجال الدراسات التراثية ما زال مقصورا على الجمع والتجميع. نعم هناك مجهود جبار يبذله باحثون مختصون مقتدرون، للتنقيب عن المخطوطات ونشرها بعد تحقيقها تحقيقاً علمياً رصيناً، ولكننا ما زلنا نفتقد

الى دراسات حقيقية وأصيلة لهذه المواد الاولية الثمينة. ان قراءتنا لتراثنا ما زالت قراءة طفلية انتقائية - قافزة... وهذا لا يعني اننا لا نقدر اهمية تناول جانب من جوانب تراثنا، او قضية من قضاياه، بالدراسة والتأمل العميقين، كما هو الشأن في الابحاث الجامعية التقليدية، ولكن الذي نريد الالحاح عليه، هو اننا لن نستطيع ابدا فهم اي جانب من جوانب الفلسفة الاسلامية، ولا اية قضية من القضايا التي أثارها فلاسفتنا، فهما صحيحا اصيلا ما لم نطرحها في اطار الاشكالية الفكرية العامة التي أملتها عليهم ووجهت بحثهم فيها، وما لم نربط هذه الاشكالية العامة بالواقع الحضاري العام الذي تسبب فيها وأعطاها صبغتها الخاصة.

نخلص من هذا كله الى الفكرة الاساسية التي نريد التأكيد عليها من جديد، وهي ان البحث في تراثنا الفلسفي وغير الفلسفي، لن يؤدي الى النتائج المطلوبة، لن يكون هادفا ومساعدا على تعميق وعينا بتراثنا وتأصيل شخصيتنا الثقافية والعلمية، ما لم ننطلق فيه من **نظرة شمولية تربط الاجزاء بالكل الذي تنتمي اليه وتحاول ان تقيم ما يمكن اقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع**. ان هذا لا يعني ابدا اننا ندعو الى نظرة قومية ضيقة. كلا، ان ربط الفكر العربي بمختلف أطواره ومنازعه بالفكر الانساني عامة، ضرورة اكيدة. اننا نؤمن بوحدة الفكر البشري، وبقوانين الصيرورة العامة. ان ربط الفكر الفلسفي في الاسلام بالفكر الفلسفي اليوناني وغير اليوناني، وبيان مواضع التقاطع وأماكن التوازي بينهما، والكشف عن انواع التأثير والاقتباس ودوافعهما وكيفية حصولهما، كل ذلك مفيد وضروري. ولكن الذي نريد ابرازه وتأكيده هو ضرورة تجنب اعتبار هذا الجانب من البحث غاية في ذاته. **ان الفلسفة اليونانية ضرورية لفهم الفلسفة الاسلامية، ولكن من الخارج فقط**. اما الفهم الحقيقي لها، الفهم العميق لدلالتها ومغزاها، فلن يتأتى الا بالنظر اليها من منظور عربي اسلامي، اي في اطار الحضارة العربية الاسلامية بوصفها كلا مترابط الاجزاء ذاتي التطور.

٣ - مسألة «التوفيق» بين الفلسفة والدين، اطارها وأبعادها الحقيقية:

لقد نقل أجدادنا الفلسفة اليونانية، كما وصلتهم، الى اللغة العربية، وحاولوا «التوفيق» بينها وبين معطيات المجتمع الاسلامي الدينية والفكرية. ولكنهم لم يفعلوا ذلك لمجرد النقل والتوفيق، لم يكن عملهم ذاك مجرد ترف فكري، ولا كان صادرا عن مجرد الرغبة في الاطلاع على ما لدى الغير من معارف وعلوم، بل لقد كانت هناك دوافع عميقة دفعتهم الى ذلك، دوافع نابعة من واقعهم الذي عاشوه وعانوه، واقعهم الاجتماعي والسياسي والثقافي، وبكلمة واحدة: واقعهم الحضاري العام.

وكما نعرف جميعا، فلقد جنَّد المأمون امكانيات الدولة التي كان على رأسها، لنقل كتب اليونان الى العربية، وجمع المترجمين ووظفهم في بيت الحكمة، ولم يدخر جهدا ولم يبخل بمال، في سبيل الحصول، داخل الدولة الاسلامية وخارجها، على «كتب الأعاجم» ومؤلفاتهم، ليأمر بترجمتها فورا الى العربية... فلماذا فعل المأمون هذا كله؟ لماذا جندت الدولة العباسية في عهده كل ما كان لها من امكانيات ونفوذ وسلطان، لنقل التراث الفلسفي اليوناني الى العربية؟ انه لا يعقل ان يكون ذلك كله راجعا الى ميوله الشخصية، او الى «رؤيا» رآها في المنام، بل لا بد ان تكون هناك دوافع اهم وأقوى، وغايات اهم وأبعد. لنتصور دولة عربية تقوم اليوم بمثل ما قامت به الدولة العباسية على عهد المأمون مثلا، فهل يجوز ان يعزى ذلك الى مجرد ميول رئيسها واهتماماته الشخصية؟ و «محنة خلق القرآن» التي كانت ثورة ثقافية شاملة جندت لها الدولة كل سلطتها... ألم تكن هي الاخرى حدثا تاريخيا عظيم الاهمية عميق الدلالة؟ أوَليست عملية الترجمة الواسعة تلك عملا ممهدا او متمما، او جزءا اساسيا في تلك الثورة الثقافية العارمة؟ والثورة المضادة التي حدثت في عهد المتوكل، والمهمة التاريخية التي قام بها الفارابي، والمهمة المضادة التي قام بها الغزالي من بعده، والاحداث المماثلة التي تكررت من بعد في المغرب والاندلس مع ابن تومرت وابن رشد وفقهاء المالكية..؟ كل تلك قضايا رئيسية وأساسية يتوقف على حلها وجلاء غوامضها فهم تاريخنا بوجه عام، والثقافي منه بوجه خاص.

نعم انني هنا أكرر ما سبق لعدد من الباحثين ان اثاروا الانتباه اليه غير ما مرة، ولكني أسمح لنفسي باثارة هذه القضايا من جديد، وفي هذه المناسبة بالذات، اعتقادا مني بأن تمجيد ذكرى الفارابي لن يكون في مستوى القيمة التاريخية التي لهذا الفيلسوف الا اذا نجحنا في استيعاب الاشكالية التي عاشها بكل جوارحه، بكل فكره ووجدانه، والتي دفعت به الى انشاء منظومة جمعت بين الميتافيزيقا والدين والسياسة والاجتماع جمعا تركيبيا رائعا، اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية اندماجا، كان الدافع اليه، والغاية المتوخاة منه، في آن واحد، هما، **دمج الفلسفة في الدين، والدين في الفلسفة.**

لماذا؟

قبل تلمس السبيل لاقتراح بعض عناصر الجواب عن هذا السؤال الذي يجب ان تتكاتف جهودنا جميعا لتقديم الجواب الصحيح عنه، احب ان أناقش بسرعة مسألة «التوفيق بين الدين والفلسفة»، المسألة التي تعتبر محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الاسلامي.

والسؤال الاساسي الذي أريد طرحه هنا هو التالي : هل كان «التوفيق بين الدين والفلسفة» نتيجة ام سببا؟ وبعبارة أدق: **هل كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هي التي دفعت الى محاولة «التوفيق» تلك، ام ان هناك دوافع حملت العرب على ترجمة التراث اليوناني والعمل على دمجه في الفكر الإسلامي؟**

ان الصورة التي تقدمها الابحاث والمؤلفات التي تمكنا من الاطلاع عليها يمكن اختزالها كما يلي: بدأ المسلمون في ترجمة بعض العلوم والمعارف التي احتاجوا اليها في حياتهم العملية والدينية كالفلك والكيمياء، ثم ترجموا المنطق للاستعانة به في مجادلاتهم الكلامية، فقادهم ذلك الى الفلسفة الالهية والطبيعية والسياسية. وبما انهم وجدوا انفسهم امام فكر يتعارض في كثير من قضاياه الاساسية مع الاسلام، فلقد لجأوا الى التوفيق. وقد ساعدتهم على ذلك الشروح والكتب المنحولة التي كتبت في العصر الهيلينيستي والتي ألبست الفلسفة اليونانية الاصيلة رداء الافلاطونية الحديثة المشبعة بالفكر الشرقي الذي يعتبر الفكر الديني الاسلامي جزءا منه أو امتداداً له.

واذا نحن أمعنا النظر قليلا في هذه الصورة وجدناها تعتمد اساسا على عنصر الصدفة. فالصدفة هي التي كشفت للعرب عن وجود علم الفلك لدى اليونان، والصدفة هي التي أدت الى اكتشاف الكيمياء من طرف امير فقد الخلافة وأراد ان يعوض مال الخزينة بتحويل المعادن الخسيسة الى ذهب، والصدفة هي التي وجهتهم من المنطق الى الفلسفة، والصدفة، صدفة الكتب المنحولة، هي التي مكنتهم من التوفيق بين قضايا الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية. يجب ان نعيد النظر في هذه الصورة السطحية التي تجعل الصدفة «قانونا» يكرر بهذا الشكل. اننا لا ننفي وجود الصدفة - بمعناها العلمي - في التاريخ والحوادث. ولكن تكرار «الصدفة» معناه وجود قانون، وجود عوامل موضوعية هي التي تحرك الاحداث وتدفع عجلة التطور. ان هذه الصورة التي ما زلنا نأخذ بها كحقيقة وواقع، تلغي التاريخ، تختزله وتشوهه، وتضرب صفحا عن كل التناقضات والتطورات والصراعات الاجتماعية والسياسية والفكرية. انها تحول تاريخنا الثقافي، بل تاريخنا الحضاري كله، الى عبث، وتجعل معلوماتنا عن ماضينا وتراثنا مجرد أشلاء متناثرة لجسم فقد الحياة منذ مدة طويلة، وفعلت فيه صروف الدهر فعلها المخرب المدمر.

بعد هذه الملاحظة المقتضبة نترك المشكلة الى مناسبة اخرى ونعود الى موضوعنا ونتساءل: كيف، ولماذا «التوفيق بيين الفلسفة والدين»؟

سننطلق في محاولتنا للاجابة عن هذا السؤال، من الفارابي نفسه. ها هنا شخص يدرس الفلسفة اليونانية ويدرسها، الفلسفة اليونانية كما عرفها عصره، منقولة الى العربية او

السريانية او مكتوبة بلغتها الاصلية. ان هذا الشخص هو ابو نصر الفارابي الذي تربى وتكوّن في المجتمع الاسلامي، وآمن بدين الاسلام، وتشبع بالروح الحضارية العربية الاسلامية كما عرفها عصره، وعاش في فترة من أدق فترات تاريخ المجتمع العربي الاسلامي، السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي. **اننا هنا امام شخصية لها مقوماتها المادية والروحية، لها ثوابتها ونزوعاتها. امام حامل لثقافة معينة يقرأ اخرى مختلفة.** ويجب ان نعير الاهتمام الكامل هنا لفعل القراءة هذا. ان القارىء هنا ليس الفارابي كفرد من أفراد المجتمع يحسن التهجي والفهم، **بل القارىء هو الحضارة العربية الاسلامية، بكل أبعادها الروحية والفكرية والسياسية والاجتماعية والتاريخية، ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف.** وبعبارة اخرى: اننا هنا ازاء قراءة عربية اسلامية للفلسفة اليونانية تمت في زمان ومكان معينين: أما الزمان فهو العقود الاخيرة من القرن الثالث الهجري والعقود الاولى من القرن الرابع الهجري. وأما المكان فهو بغداد ودمشق، وربما مصر ايضا. ان تحديد زمان القراءة ومكانها واللحظة الحضارية التي تمت فيها من الاهمية بمكان. ذلك لان هذه المعطيات هي التي تحدد فعل القراءة، دوافعها وغاياتها والكيفية التي تمت بها. انها المعطيات التي تتحكم في القراءة فتحمل القارىء على قراءة أمور معينة، على اعطاء الاهمية لجانب من جوانب المقروء، والتقليل من أهمية الجوانب الأخرى، على ابراز شيء واهمال شيء آخر.

قرأ الفارابي افلاطون وأرسطو. فأية قراءة قرأ. وما هي الدوافع، وما هي الغايات التي وجهت قراءته هذه؟

ان الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا الفارابي نفسه في مطلع كتابه «**الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وأرسطو طاليس**». يقول: «**رأيت اكثر اهل زماننا تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين، اختلافا في اثبات المبدع الاول، وفي وجود الاسباب منه، وفي امر النفس والعقل، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية، وأردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما**».

واضح من هذا النص اننا بازاء قراءة موجهة، قراءة ايديولوجية مكشوفة الدوافع والغايات. ان الدوافع التي دفعته الى «الجمع بين رأيي الحكيمين» هي ذلك الصراع الصاخب الذي شهده عصره، صراع اجتماعي حضاري، عبر عن نفسه في المجال الفكري، في التنازع والاختلاف حول حدوث العالم وقدمه وحول قضايا ميتافيزيقية ودينية كـ «أمر النفس والعقل والمجازاة على الافعال خيرها وشرها» وأيضا «في كثير من الامور المدنية

والخلقية والمنطقية». اما الغاية من «الجمع بين رأيي الحكيمين» فهي الجمع بين آراء معاصريه، اي العمل على توحيد الرؤية الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية وازالة الشك والارتياب وتحقيق التعاون بين سائر الافراد والفئات. واذن فلقد كان هناك صراع حاد مرير بين قوى مختلفة، ذات مصالح مختلفة.. وبما أن أيا منها لم يكن يمتلك القدرة على فرض سيطرته وتعميم ايديولوجيته، فلقد كان الحل يتمثل في الجمع والتوفيق بالشكل الذي يضمن للتقدم خط سيره ويجرد القوى المضادة، قوى التراجع والانكماش، من سلاحها ومبرر هجومها. ان هذا بالضبط هو ما سيفعله الفارابي في مدينته الفاضلة التي سنعود اليها بعد قليل.

واذن، فان المحور الموجه لقراءة الفارابي لم يكن شيئا آخر، غير نفس المحور الذي كانت تدور حوله الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والخلقية في عصره، والعصر السابق له. انه المحور الذي دفعه الى قراءة ارسطو قراءة افلاطونية، الى قراءة ارسطو بما قبل ارسطو، على الرغم من شعوره الواعي بعمق الاختلاف بين هذين الحكيمين الذي يقول عنهما، تبريرا لقراءته تلك، انهما «مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها وأصولها ومتممان لاواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل ذلك انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر». ان الحاح الفارابي هنا على تساوي افلاطون وأرسطو في الاهمية، وعلى كونهما معا المنشئين لاوائل الفلسفة وأصولها والمتممين لاواخرها وفروعها، له مغزاه ودلالته الخاصة.

لقد كان الفارابي يعرف ان افلاطون أسبق زمانا من ارسطو، وانه استاذ له، وانه فيلسوف إلهي يقول بوجود الصانع، وبوجود مُثُل مفارقة في عالم الإله، لا تندثر ولا تفسد. وان ارسطو يخالف استاذه في كل ذلك اذ يقول بقدم العالم وعدم مفارقة الصور... ومع هذا كله يأبى الا ان يجعلهما في منزلة واحدة، وعلى رأي واحد في هذه المسائل الاساسية، معتمدا في ذلك على الكتاب المعروف بـ «أوتولوجيا أرسطو» الكتاب الذي كان الفارابي يشعر في قرارة نفسه انه منحول يتناقض ما فيه مع ما ورد في كتب أرسطو الاخرى، ومع ذلك كله غالب هذا الشعور وطمسه، وأصر على اخفاء هذا التناقض بواسطة مناقشة تبريرية استبعد فيها ان يكون أرسطو قد ناقض نفسه، او ان تكون بعض كتبه منحولة، ليبقي على افتراض ثالث، هو نفس المنطلق الذي انطلق منه، افتراض ان يكون لاقاويله تأويل.

واضح ان الامر لا يتعلق ابدا بقراءة بريئة لارسطو وأفلاطون، بل بتأويل ايديولوجي، تأويل هادف، يحقق رغبة في نفس المؤوّل، ويستجيب لاشكاليته الفكرية العامة. ويجب ان لا نفهم من هذا ان فيلسوفنا كان يخدع نفسه او يخادع الناس،.كلا. انه كان صادقا بينه

وبين نفسه، وصادقا امام مناصريه ومخالفيه، اذ كانت حالهم جميعا بمثل حاله، لانهم كانوا جميعا يعيشون اشكالية واحدة، تدور حول محور واحد، وان اختلفوا في مقدار وعيهم بها، او نوعية الحلول التي كانوا يرونها صالحة دون غيرها.

وعندما ننظر الى المسألة التي نحن بصددها، مسألة «التوفيق بين الدين والفلسفة»، من هذه الزاوية، تتساقط امام أعيننا كثير من «الثوابت» التي نؤسس عليها فهمنا الراهن لعلاقة الفكر العربي الاسلامي بالفلسفة اليونانية. وهكذا يبدو واضحا ان الدور الذي يعزى عادة لكتاب «أوتولوجيا أرسطو» ليس من الاهمية والخطورة بالقدر الذي نعتقد. فلا يصح ان يقال انه لولا هذا الكتاب لتعرّف الفلاسفة العرب على فلسفة ارسطو كما هي في «حقيقتها»، ذلك لان «حقيقة» **هذه الفلسفة هي ما كان يريده الفلاسفة العرب منها ويبحثون عنه فيها. حقيقتها بالنسبة اليهم هي نوع تأويلهم لها، هذا النوع من التأويل الذي فرضه عليهم واقعهم الاجتماعي السياسي الثقافي**، واقعهم الحضاري العام، الذي كان لا بد ان يدفعهم الى البحث عن جسر آخر لو لم يكن الكتاب المذكور موجودا. . وفعلا، فلقد تخلى ابن رشد عن هذا الكتاب، واعتبره منحولا، لا لانه اكتشف وثيقة تاريخية تثبت ذلك، بل لانه نحا منحى آخر في التأويل أملاه عليه واقع عصره، ومعطيات مجتمعه. .

ولكن لماذا ارسطو بالذات؟ لماذا لم يقتصر الفارابي على افلاطون الالهي والفلسفة الاسكندرية التي تلائم ما يسمى بـ «الروح الشرقية» ولا تصطدم كبير اصطدام مع العقيدة الاسلامية؟ انه لو كان الفارابي مجرد فيلسوف ناقل، كما يقول بعض الباحثين، لما أجهد نفسه في الجمع بين رأيي الحكيمين، ولاقتصر على نوع واحد من الاقتباس، النوع الذي لا يتطلب تأويلا ولا يستوجب توفيقا.

لقد سلك الغزالي، من بعدُ هذا المسلك، ففكك الفكر اليوناني الى قطع وأجزاء، وأصدر في كل قطعة منها فتواه المعروفة فقال: هذا واجب لا بد من التمسك به، وهذا مستحب يحسن الاخذ به، وهذا مباح لا ضرر فيه، وذاك مكروه ينبغي تركه، وهذا حرام تجب محاربته. اخذ الغزالي الرياضيات لانها «تتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيأة العالم، وليس يتعلق شيء منها بالامور الدينية نفيا واثباتا» سوى «آفتين» اشار اليهما. وأخذ المنطقيات لانه «لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا واثباتا»، وحذر من ان يظن المرء ان ما ينقل من «الكفريات» عن الفلاسفة، مؤيد بمثل البراهين المنطقية، كما اخذ الطبيعيات لانها علم ليس فيه ما يضر الدين، فهو يبحث في جسم العالم كما يبحث الطب في جسم الانسان، «وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه ايضا انكار ذلك العلم الا في مسائل معينة» ذكرها في كتابه «تهافت الفلاسفة». وبالجملة، فغرض الطبيعيات في نظره «ان

يعلم ـ الانسان ـ ان الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها». وأما الإلهيات فلقد رفضها جملة وتفصيلا، وذلك بعدما حلّلها، من منظوره الخاص، الى عشرين مسألة، كفَّر الفلاسفة في ثلاث منها وبدَّعهم في الباقي. وأما السياسيات فقد اباح النظر فيها لان كلام الفلاسفة فيها يرجع ـ في نظره ـ الى «الحكم المصلحية المتعلقة بالامور الدنيوية والايالة السلطانية» ولأن الفلاسفة «انما اخذوها من كتب الله المنزَلة على الانبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الانبياء». يبقى بعد ذلك الخلقيات، وهي مباحة، بل مستحبة، لان «كلامهم فيها يرجع الى حصر صفات النفس وأخلاقها» ولانهم «انما اخذوها من كلام الصوفية». لقد اختار الغزالي من الفكر اليوناني، بل ومن التوراة والانجيل ومن التراث الفارسي والهندي ومن الاحاديث الموضوعة او المشكوك فيها، ما يستجيب لمشاغله واهتماماته، ويصلح لبناء رؤيته الخاصة التي أملتها عليه، هو الآخر، معطيات عصره، بل المرحلة التاريخية التي عاش فيها.

لقد اهتم الغزالي بالاجزاء، وأصر على التمييز والتفريق، اما الفارابي فقد اهتم بالكل، بالجمع والتوفيق. وينبغي ان لا نفسر ذلك تفسيرا سيكولوجيا واهيا، فنقول ان الفارابي كان عاجزا بطبعه عن ادراك الدقائق واقتناص الجزئيات، وان الغزالي كان عاجزا عن ادراك الكليات والامساك بالمركبات، فمثل هذا التفسير لا يقدمنا ادنى خطوة الى الامام، فضلا عن كونه يتجنى على فكر الرجلين: فلم يكن عقل الفارابي ينفر من الجزئيات والدقائق ولا عاجزا عن ادراك أدق الفروق والاختلافات. ان نظرة سريعة الى «كتاب الحروف» و «كتاب الالفاظ» تكشف عن خطل هذا الرأي. ولم يكن الغزالي عاجزا عن استيعاب الانساق التركيبية ولا كان ذا «فكر شرقي تجزيئي». ان من يدرس كتبه الفلسفية، وخاصة كتاب «التهافت» سيندهش حقا من قدرته على الامساك ببنية الفكر اليوناني ككل، والكشف عن ثوابتها، وملاحقة العلاقات المتبادلة بين عناصرها.

ان الاختلاف بين الرجلين ليس راجعا الى اختلاف في قدراتهما العقلية، ولا الى تباين في المزاج والميول الشخصية، بل انه اختلاف يعكس مرحلتين مختلفتين من التطور في الفكر العربي الاسلامي في المشرق، بل في التاريخ الحضاري للمشرق العربي. لقد كانت هناك معطيات خاصة هي التي وجهت الفارابي نحو ارسطو لتشييد مدينة فاضلة يتحقق فيها على صعيد الخيال ما صعب تحقيقه على ارض الواقع، وهي معطيات تختلف اختلافا كبيرا عن تلك التي وجهت الغزالي نحو أفلوطين وعيسى قصد «إحياء علوم الدين» والاستعداد للرحيل. نعم ان لحظة الفارابي ولحظة الغزالي بالنسبة لتطور الحضارة العربية الاسلامية في المشرق هما بالتتابع، كلحظة ارسطو، ولحظة أفلوطين بالنسبة للحضارة الاغريقية ـ اللاتينية،

مع الاخذ بعين الاعتبار الكامل خصوصية الحضارتين.

اما الآن فلنرجع الى سؤالنا الاخير: لماذا أرسطو بالذات؟ يقول بعض الباحثين ان الذي ربط الفلاسفة العرب بأرسطو هو اعجابهم بمنطقة. وواضح ان هذا الجواب لا يحل المشكلة المطروحة، فهو يجيب عن الكل بالجزء. فلماذا منطق ارسطو بالذات؟

لقد المحنا قبلاً الى ان لحظة الفارابي في الحضارة العربية بالمشرق كلحظة ارسطو في الحضارة اليونانية: لقد انتقلت الحضارة اليونانية من «الميتوس» الى «اللوغوس»، من الديانة الشعبية المبنية على الاساطير والخرافات الى ديانة العقل، وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية انتقلت بهم من مجتمع القبيلة واقتصادها البدائي الى مجتمع المدينة ثم الى مجتمع الامبراطورية واقتصادها البضاعي التجاري المتطور، الذي غزا العالم الذي كانت تتعامل معه او في امكانها ان تتعامل معه. وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطور مماثل في الحياة السياسية انتقل بهم من النظام العشائري الى النظام المديني الى نظام الدولة الامبراطورية، دولة الاسكندر المقدوني التي كان أرسطو فيلسوفها الاكبر، الفيلسوف الذي أمدها بالحكمة التي لا بد منها، كما يقول الفارابي في مدينته الفاضلة. انها دولة الفتوحات والسيطرة على الطرق التجارية العالمية، دولة المبادلات الواسعة، دولة العقل والتنظيم العقلاني.

ولقد عرفت الحضارة العربية الاسلامية تطورا مماثلا ـ مع الاخذ بعين الاعتبار جميع الفروق التاريخية والاجتماعية والجغرافية ـ اذ انتقلت هي الاخرى من «الميتوس» الى «اللوغوس» من عبادة الاصنام والديانات الوثنية في الجاهلية، الى دين التوحيد، دين الفطرة في صدر الاسلام، الى دين العقل مع المعتزلة. وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، انتقلت بهم، هم ايضا، من مجتمع القبيلة واقتصادها الرعوي، الى مجتمع مكة، التجاري الديني، الى مجتمع دولة دمشق وبغداد، مجتمع الامبراطورية الاسلامية واقتصادها التجاري البضاعي القائم على المبادلات العالمية. وفي الميدان السياسي حدثت نفس السلسلة من التطور: من النظام القبلي والتنظيم العصبي، الى النظام المديني ـ مكة والمدينة ـ الى الدولة الامبراطورية دولة الرشيد والمأمون، دولة العقل والتنظيم العقلاني.

ان هذا التطور الاجتماعي الاقتصادي السياسي الفكري جعل الحاجة الى علوم اليونان، الى العلوم الكونية، وبالذات علوم أرسطو، ضرورة ملحة. لقد كانت القوى الاجتماعية الصاعدة، في المجتمع العربي آنذاك، تتطلع الى تنظيم اكثر عقلانية للحياة الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية والفكرية، فوجدت في العلوم والفلسفة اليونانية ما يسهل عليها مهمتها تلك، مثلما وجدت القوى الاجتماعية النامية المماثلة ايام الانطلاقة الاغريقية في العلوم المصرية، وخاصة الرياضيات، ما ساعدها على بناء ذلك الصرح الفلسفي الذي حلفه افلاطون وأرسطو. لقد اخذ اليونان من الشرق تلك العناصر الثقافية المتقدمة التي تلائم خصوصيتهم فدمجوها في حضارتهم، ولونوها بلون ثقافتهم. ونفس الشيء فعله العرب، فيما بعد. لقد اخذوا، هم ايضا من الفكر اليوناني تلك العناصر التي تستجيب للمرحلة المتقدمة التي كانت تجتازها حضارتهم آنذاك، وبدأوا، في عهد الفارابي بالذات، في عملية الدمج، دمج الفكر اليوناني الكوني في الفكر العربي الاسلامي. ان عملية الدمج هذه، المعقدة الطويلة، هي التي اعتدنا التعبير عنها بـ «التوفيق بين الدين والفلسفة»، وهو تعبير تبسيطي اختزالي، وان كان يشير في الواقع، الى محور عملية الدمج تلك.

أدمج اليونان في بنيتهم الفكرية الحضارية العناصر التي اقتبسوها من الشرق، محافظين على ثابتهم الاساسي، وهو «لا شيء من لا شيء». ان فكرة «الخلق من لا شيء» التي ركزتها ونشرتها في ربوع الشرق الديانة الموساوية، تشكل ثابتا بنيويا لا يمكن ادخاله في البنية الفكرية الحضارية اليونانية، والا انهارت هذه البنية انهيارا تاما. ولذلك نجد الفلاسفة اليونانيين جميعا، سواء كانوا مثاليين او ماديين ينطلقون كلهم من الثابت الاساسي: **«لا شيء من لا شيء»**، اي من فكرة قدم المادة. **اما بالنسبة للدين الاسلامي الذي هو امتداد لدين ابراهيم وموسى فان فكرة «الخلق من لا شيء» ثابت اساسي لا يمكن الاستغناء عنه وإلّا انهارت البنية الدينية كلها**. وهذا ما أدركه الغزالي فيما بعد، حينما حلل بنية الفكر اليوناني واكتشف ثابتها الاساسي وبنى مناقشاته الكلامية للفلسفة الالهية اليونانية على اساس انها تتعارض مع الاسلام تعارضا مطلقا لكونها ترتد عند نهاية التحليل الى قضية قدم العالم.

لقد ادرك الغزالي هذه الحقيقة فضخمها ايديولوجياً لانه كان يعبر عن منعطف آخر في التطور. منعطف التراجع والانكماش والارتداد الى الذات. اما الفارابي الذي كان يعبر عن قمة التطور، عن أوج القوى المتقدمة المتفتحة في المجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط، فقد هون من هذه القضية وحاول التخفيف من تعارض الثابتين المذكورين، ملتمسا كل التبريرات الممكنة من محاولة الجمع بين رأيي الحكيمين، الى المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الاسلامي، وبناء نوع جديد من العلاقة بين الملة والفلسفة، وانشاء تصور عام منسق للكون يربط بين العالم الالهي والعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي في مدينة فاضلة تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن تحقيقه في الواقع.

لقد تحدثنا قبلا عن قراءة الفارابي لكل من افلاطون وأرسطو، ونريد الآن ان نشير

باختصار شديد الى نوع القراءة التي قرأ بها سلسلة التطورات التي مر بها الفكر اليوناني منذ نشأته الى افلاطون وأرسطو من جهة، وسلسلة التطورات التي مر بها الفكر الاسلامي منذ الوحي المحمدي الى الكندي والفارابي من جهة ثانية.

ان الباب الثاني المدرج في «كتاب الحروف» الذي حققه الباحث المقتدر الدكتور محسن مهدي، وهو بعنوان «حدوث الالفاظ والملة والفلسفة»، يقدم لنا نوعا من فلسفة التاريخ حاول الفارابي ان يشرح فيها تطور الثقافة في المجتمعات، من مرحلة التعبير المشخص، بالاشارة والتصويت، الى اعلى مراحل التعبير المجرد، مرحلة الدين والفلسفة. ولقد لجأ في محاولته هذه، الى المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الاسلامي. تارة يقرأ هذا بواسطة ذاك، وتارة يقرأ ذاك بواسطة هذا. غير ناس ان يعرج تارة على الفكر الفارسي، وطورا على الفكر الهندي، مبرزا تداخل هذه الثقافات وانتقال بعضها الى ميدان الاخرى محاولا اثبات الاسبقية الزمنية للفلسفة على الدين، الى جانب أسبقيتها المنطقية التي شرحها في كتبه الاخرى، وخاصة في «كتاب الملة»... كل ذلك بأسلوب تعميمي متقطع، وبطريقة تجريدية جد ملتوية، فيها تردد، وفيها غموض وتستر، الشيء الذي يعكس مخاوف القوى الاجتماعية التي عبرت عنها فلسفة الفارابي، وعجزها عن مواصلة الاندفاع الثوري نحو تطلعاتها.

يستعرض الفارابي تطور التعبير البشري ابتداء من حدوث حروف الامة وألفاظها، الى اصل لغة الامة، ووصولا الى حدوث الصنائع العامية ـ الخطابة والشعر ورواية الاخبار وعلم اللسان وصناعة الكتابة ـ الى حدوث الصنائع القياسية ـ العلوم النظرية ـ ثم يتتبع تطور هذه من مرحلة الطرق الخطابية السوفسطائية الى الطرق الجدلية، التي تأخذ في الاقتراب شيئا فشيئا من الطرق اليقينية الى ان « يصير الحال في الفلسفة ـ كما يقول ـ الى ما كانت عليه في زمن افلاطون، ثم يتداول ذلك الى ان يستقر الامر على ما استقر عليه ايام ارسطو طاليس، فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعلمية الكلية، ولا يبقى فيها موضوع فحص، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط، ويكون تعليمها تعليما خاصا وتعليما مشتركا. فالتعليم الخاص بالطرق البرهانية فقط والمشترك الذي هو العلم فهو بالطرق الجدلية او بالخطابية او بالشعرية» ثم ينتقل الفارابي عبر هذا التأويل الايديولوجي الى هدفه الاساسي فيقول: «ومن بعد هذه كلها يحتاج الى وضع النواميس وتعليم الجمهور ما قد استنبط بقوة التعقل من الامور العملية. فاذا وضعت النواميس في هذين الصنفين او انضاف اليهما الطرق التي بها يقنع ويعلّم ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التي بها علم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة».

ان الفارابي يتحدث، ظاهريا، عن مراحل تطور الفكر وطرق التعبير، بكيفية عامة مجردة. ولكنه في الواقع يتحدث عن مراحل تطور الفكر اليوناني منذ نشأته الى قيام المسيحية، قارئاً هذا التطور قراءة عربية اسلامية، مسقطا على حلقات السلسلة اليونانية صفات وخصائص هي من صميم سلسلة التطور التي عرفتها الحضارة العربية الاسلامية. انها قراءة ايديولوجية مكشوفة استهدفت بيان ان الدين المسيحي هو عبارة عن نواميس لتعليم الجمهور، نواميس تم استنباطها وتصحيحها بالبراهين في الفلسفة اليونانية، فلسفة افلاطون وأرسطو، مضافا اليها ما استخلصه التعقل، التجريبي، من الامور العملية، الاخلاقية، في العصر الذي تلا ارسطو، عصر الرواقية والابيقورية. ثم بعد هذا يتحدث عن صناعة الفقه والكلام التي نشأت في المسيحية، حديثا مستوحى من نشوء الفقه والكلام في الاسلام، لينتهي اخيرا، الى القول: «فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الامم متى حدثت عن قرائحهم انفسهم وفطرهم» [2] ويقصد بذلك حالة العالم الاغريقي - المسيحي.

اما بالنسبة للحالة الاخرى، الحالة التي تنشأ فيها الملة قبل ان تصير الفلسفة برهانية يقينية، ولعله يقصد بها حالة الفرس والهند، فان الملة والفلسفة تتعرضان فيها الى آراء كاذبة وخاطئة يكون خطرها اعظم في مجال الدين والشرائع، لكون هذه مثالات للفلسفة المموهة المظنونة تلك.

وأخيرا ينتقل الفارابي الى بيت القصيد، الى الدين والفلسفة في المجتمع العربي، والعلاقة بينهما، فيقول بأسلوبه التعميمي: **«واما ان نقلت الملة من أمة كانت لها تلك الملة، الى أمة لم تكن لها ملة، او اخذت ملة كانت لامة فأصلحت، فزيد فيها او نقص منها او غيرت تغييرا آخر، فجعلت لأمة اخرى فأدبوا بها وعلموها ودبروا بها، امكن ان تحدث الملة فيهم قبل ان تحصل الفلسفة، وقبل ان يحصل الجدل والسفسطائية. والفلسفة التي لم تحدث فيهم عن قرائحهم، ولكن نقلت اليهم عن قوم آخرين كانت هذه فيهم قبل ذلك، امكن ان تحدث فيهم بعد الملة المنقولة اليهم.**

فاذا كانت الملة تابعة لفلسفة كاملة، وكانت الامور النظرية فيها غير موضوعة فيها كما هي في الفلسفة بتلك الالفاظ التي يعبر بها عنها، بل ان كانت قد اخذت مثالاتها مكانها، اما كلها أو في اكثرها، ونقلت تلك الملة الى أمة اخرى من غير ان يعرفوا انها تابعة لفلسفة،

(2) كتاب الحروف: ص ١٥١ - ١٥٢: تحقيق محسن مهدي، دار الشرق، بيروت ١٩٦٩.

ولا ان ما فيها مثالات لامور نظرية صحت في الفلسفة ببراهين يقينية، بل سكت عن ذلك حتى ظنت تلك الامة ان المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق، وانها هي الامور النظرية نفسها، ثم نقلت اليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في الجودة، لم يؤمن ان تضاد تلك الملة الفلسفة ويعاندها اهلها ويطرحونها. ويعاند اهل الفلسفة تلك الملة ما لم يعلموا ان تلك الملة مثالات لما في الفلسفة. ومتى علموا انها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم، ولكن اهل الملة يعاندون تلك الفلسفة. ولا تكون للفلسفة ولا لاهلها رئاسة على تلك الملة ولا على اهلها، بل تكون مطروحة وأهلها مطرحين، ولا يلحق الملة كثير نصرة من الفلسفة، ولا يؤمن من ان تلحق الفلسفة وأهلها مضرة عظيمة من تلك الامة وأهلها. فلذلك ربما اضطر اهل الفلسفة عند ذلك، الى معاندة اهل الملة طلبا لسلامة اهل الفلسفة، ويتحرون ان لا يعاندوا الملة نفسها، بل انما يعاندوهم في ظنهم ان الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في ان يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمسوا تفهيمهم ان التي في ملتهم هي مثالات» (3).

ان ما يريد الفارابي ان يقوله في هذا النص واضح تماماً، ويمكن تلخيصه كما يلي.

١ ـ الدين الاسلامي هو الدين المسيحي وقد نقل الى الامة العربية معدلا مصححا.

٢ ـ الدين المسيحي هو النواميس النظرية والعملية التي استنبطت من الفلسفة اليونانية النظرية والعملية ليؤدب بها الجمهور.

٣ ـ الفلسفة المنقولة الى الامة العربية هي الفلسفة اليونانية التي كانت اصلا للدين المسيحي وبالتالي فهي اصل للدين الاسلامي نفسه(*)

٤ ـ ان الصراع بين اهل الدين الاسلامي (اهل السنّة خاصة) وبين اهل الفلسفة في الاسلام يمكن حله بتفهيمهم جميعا حقيقة الامر، وهي ان ما في الدين هو مجرد مثالات لما هو في الفلسفة.

٥ ـ ان الفلاسفة في الاسلام (والمقصود الفارابي بالذات) قد ادركوا فعلا ان ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة، ولذلك كفوا عن معاندة الدين كدين، ولكن اهل الدين لم يدركوا بعد هذا الامر، ولذلك فهم يعاندون اهل الفلسفة ويحولون دونهم ودون الرئاسة والتصدر في الامور النظرية والعملية، أمور العقيدة والشريعة، والسياسة المدنية.

---

(3) نفس المرجع ص ١٥٥.

(*) يمكن أن نضع مكان «الدين المسيحي» هنا دين الصابئة الحرانية ـ الحنيفية.

٦ ـ وبناء على ذلك كله، فان مهمة الفلاسفة (مهمة الفارابي بالذات)، هي اقناع اهل الدين بأن الاسلام لا يضاد الفلسفة، وذلك بتفهيمهم ان ما في الدين هو مجرد مثالات لما في الفلسفة. ولكن كيف يتأتى اقناع اهل الملة الاسلامية وتفهيمهم بأن ما في ملتهم هو مثالات لما في الفلسفة؟

الطريق الى ذلك هو التاريخ والمنطق، هو البرهنة الايديولوجية على الاسبقية الزمنية والاسبقية المنطقية للفلسفة على الدين.

اما الاسبقية الزمنية فقد «برهنت» عليها مقالات «حدوث الالفاظ والفلسفة والملة» المنشورة في كتاب الحروف، وهي المقالة التي لخصناها سابقا. ان اهل الملة الاسلامية لا يستطيعون إن ينكروا ان الدين المسيحي قد جاء بعد اكتمال الفلسفة اليونانية، وانه استقى كثيرا من قضاياه من هذه الفلسفة ذاتها ولكن مع التعبير عنها بطرق التمثيل والمحاكاة. وهم، اي اهل الملة الاسلامية لا يستطيعون ان يعاندوا في كون الدين الاسلامي هو نفسه الدين المسيحي وقد عدل وصحح. فالقرآن نفسه يقرر ذلك.

وأما الاسبقية المنطقية التي للفلسفة على الملة فتشرحها مقالة «كتاب الملة» ففي هذه المقالة يعمد الفارابي الى المقايسة بين أقسام الفلسفة وأقسام الملة، تماما مثلما فعل عند مقارنته تطور الفكر اليوناني بتطور الفكر الاسلامي، ولكن مع هذا الفارق، وهو انه في مقايسته الاولى قرأ تاريخ الفكر اليوناني قراءة عربية اسلامية، كما اشرنا الى ذلك من قبل، اما الأن فهو سيقرأ الملة الاسلامية قراءة فلسفية يونانية، تمهيدا لمدينته الفاضلة.

يقول الفارابي: «الملة تلتئم من جزئين: من تحديد آراء وتقدير أفعال. فالضرب الاول من الآراء المحددة في الملة ضربان: إما رأي عبر عنه باسمه الخاص الذي جرت العادة بأن يكون دالا على ذاته، وإما رأي عبر عنه باسم مثاله المحاكي له فالآراء المقدرة التي في الملة الفاضلة اما حق واما مثال الحق. والحق بالجملة ما تيقن به الانسان اما بنفسه بعلم اول، وإما ببرهان. وكل ملة لم يكن الضرب الاول من الآراء التي فيها يشتمل على ما يمكن ان يتيقن به الانسان، لا من ذاته، ولا ببرهان ولا كان فيه مثال لشيء يمكن ان يتيقن به بأحد الوجهين، فتلك ملة ضلالة.

والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما ان الفلسفة منها نظرية ومنها عملية فالنظرية الفكرية هي التي اذا علمها الانسان لم يمكنه ان يعملها، والعملية هي التي اذا علمها الانسان امكنه ان يعملها، كذلك الملة. والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية، وذلك ان التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها،

فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط. . فاذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين. فاذن الجزآن اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة. . . فاذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، فاذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة»[4].

وهكذا فـ «الملة اذا جعلت انسانية ـ اي اذا كانت دعوة للناس كافة، وكانت اساسا لبناء دولة ـ فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجملة، اذ كانت انما يلتمس بها تعليم الجمهور الاشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة، بالوجوه التي يتأتى لهم فهم ذلك، باقناع أو تخييل او بهما جميعا»[5].

وواضح ان مقصود الفارابي من هذه «البرهنة» التاريخية والمنطقية على أسبقية الفلسفة على الدين، هو اضفاء المشروعية والمعقولية على مشروعه الاساسي: المدينة الفاضلة، التي يندمج فيها الدين والسياسة في الفلسفة.

فكيف شيد الفارابي مدينته الفاضلة تلك؟ ما هي عناصرها، وما هي الاشكالية العامة التي حاولت تقديم الجواب عنها؟ ذلك ما سنعالجه في الفقرة التالية.

٤ ـ المدينة الفاضلة ومضمونها الايديولوجي:

ان المجال لا يسمح بالقيام بتحليل شامل للمدينة الفاضلة التي شيدها الفارابي وشرح أسسها ونظامها والغاية المتوخاة منها في كتابيه «آراء اهل المدينة الفاضلة» و «السياسة المدنية» وقدم تلخيصا مركزا لها، في «كتاب الملة». ولذلك سنقتصر هنا على تسجيل ملاحظات لا بد ان يكون قد انتبه اليها كل من قرأ الكتب المذكورة، ملاحظات ستعيننا على استخلاص المدلول الايديولوجي لفلسفة الفارابي السياسية الدينية. هذه الملاحظات هي:

١ ـ دمج الميتافيزيقا والسياسة في منظومة واحدة استعمل فيها منهجا استدلاليا (اكسيوميا)، يصادر فيه على المطلوب.

٢ ـ بناء الموجودات، في عالم الإله وعالم الطبيعة والانسان، على أساس تراتب هرمي،

(4) كتاب الملة ونصوص اخرى ص ٤٦ ـ ٤٧، تحقيق محسن مهدي، ذار الشرق، بيروت.
(5) نفس المرجع ص ١٣١.

يقصد منه ـ ظاهريا ـ تشييد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله (اي العالم) حتى يتحقق لها من النظام والكمال ما هو متحقق فيها شيده الله.

٣ ـ ابراز التناظر بين تركيب عالم العقول المفارقة من جهة وعالم الانسان، كنفس وكبدن من جهة ثانية، وعالم الاجتماع المديني من جهة ثالثة لخدمة قضية واحدة اساسية، وهي ابراز دور الرئيس بوصفه قمة الهرم الذي تشكله كل من هذه العوالم: العقل الاول بالنسبة للعالم الإلهي، والقلب بالنسبة للجسد، والعقل المستفاد بالنسبة لقوى النفس، والرئيس بالنسبة للمدينة الفاضلة (وهنا بيت القصيد).

٤ ـ ابراز اهمية المخيلة والافاضة في تحليلها، والالحاح على قدرتها على تجاوز العالم الحسي وتلقي الوحي من العالم الالهي، كل ذلك من اجل حل مشكلة النبوة واقامة جسر بين النبي والفيلسوف، بين الدين والفلسفة، وبالتالي اسناد رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي الفيلسوف.

٥ ـ اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الالهي وبيان تراتب العقول، من العقل الاول (الله) الى العقل العاشر (العقل الفعال او ملاك الوحي). واصطناع الجدل الصاعد عند تركيب الغالم السفلي، عالم الطبيعة والانسان، ابتداء من الهيولى واجتماع الاسطقسات الى العقل المستفاد، وانطلاقا من الكائن الفرد وضرورة الاجتماع، الى رئيس المدينة الفاضلة.

لقد برهن الفارابي على وجود الله بطريقة منطقية صرف (الواجب والممكن) حتى يتأتى له حل مشكلتين اساسيتين: مشكلة الخلق، ومشكلة الوحي. ان اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود نفسها، واضفاء كل ما ينبغي له من صفات الكمال عليه، وعلى رأسها العقل والوجود، قد مكنه من حل المشكلتين معا باللجوء الى فكرة الفيض: ان سلسلة الفيوضات تنتهي الى الهيولى على المستوى الانطولوجي، والى العقل الفعال (ملاك الوحي) على المستوى المعرفي، فالله قديم أزلي، وهو السبب الاول. والعالم حادث، وهو مركب من العناصر الاربعة. اما الهيولى فهي قديمة وحادثة معا، هي قديمة لانها فائضة عن قديم، وهي حادثة لان هذا الفيض تم بتوسط.

وهكذا فمهمة الجدل النازل هو تقريب الله من العالم، وبالذات من الانسان. لقد عمل المعتزلة بتنزيههم الله تنزيها مطلقا بأسلوب جدلي تجزيئي ـ لا في اطار نظرة شمولية متماسكة ـ على قطع كل صلة بينه وبين العالم. لقد أدى بهم هذا التنزيه المطلق، الوحيد الجانب، الى ان جعلوا منه مجرد فكرة من انشاء العقل لا تعرف الا بالسلب، فحفروا بذلك هوة عميقة

بين العقل والوحي، الشيء الذي استخلص نتائجه الحتمية كل من ابن الراوندي والرازي، وغيرهما من منكري النبوة. لقد ذهب المعتزلة، وهم يعبرون بذلك عن اندفاعة القوى الجديدة النامية اثناء ترعرعها، الى أبعد مما تستطيع هذه القوى حمله والكفاح في سبيله، الشيء الذي أثار ردود فعل مضادة خطيرة وماحقة، فكان لا بد من التراجع قليلا، وكان لا بد من اعادة البناء بشكل جدلي يحتفظ للقديم بمكانته في جوف الجديد.

اما الجدل الصاعد فمهمته الحفاظ على اتجاه التقدم. وذلك بالارتفاع بالانسان الى ملكوت الإله، ومن ثمة فتح الباب امام امكانية تحقيق ملكوت الله على هذه الارض، ارض الانسان والاجتماع الانساني.

ان تقريب الله من الانسان، والارتفاع بالانسان الى ملكوت الله، **قد جعل كثيرا من المشاكل التي أثارها المتكلمون مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الوعد والوعيد، تصبح غير ذات موضوع**. فما دام الانسان يستطيع ان يرتفع بقواه النفسية والعقلية الى درجة العقل المستفاد، وهو الجسر الذي يصله بالعلم الالهي ويمده بالحقائق ويلهمه سبيل الرشاد، وما دام الانسان، وهو اجتماعي بطبعه، يستطيع ان يسمو بنظامه الاجتماعي الى الشكل الذي يجعله يحاكي النظام الكوني فيطبق في الارض ما طبقه الله في السماء، فان السؤال التقليدي: هل الانسان مخيَّر ام مسيَّر، يتحول الى سؤال آخر اكثر عمقا وأكثر دلالة، وهو: هل الانسان عالم ام جاهل؟ نعم ان المشكلة تبقى قائمة مع ذلك، على الاقل في بعض جوانبها، ولكن، فرق شاسع جدا بين طريقة طرحها من خلال السؤال الاول وطريقة طرحها من خلال السؤال الثاني. ان تحويل مشكلة الجبر والاختيار الى مشكلة الجهل والعلم يفتح الباب على مصراعيه في وجه التقدم. ان الافلات من قبضة الجبر والضرورة اصبح ممكنا، ولا يتطلب الامر سوى التحرر من الجهل. ومن هنا ذلك التقابل والتضاد الذي أقامه الفارابي بين المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، بين آراء هذه وآراء تلك، بين شقاوة هذه وسعادة تلك. وبما ان في العلم درجات، وفي الجهل درجات كذلك، فان المدن الفاضلة والمدن الجاهلة هي الاخرى درجات. المدن الفاضلة تتفاوت بتفاضل رؤسائها، فالمدينة الفاضلة حقا، هي التي يرأسها الرئيس الاول، اي النبي الفيلسوف، والمدن التي تليها هي التي يرأسها الرؤساء الثواني الذين يقتفون آثار الرئيس الاول، منهم من يتصرف مثلما تصرف، فيغير ويعدل حسب ما تقتضيه احوال زمانه، ومنهم من هو أقل مرتبة فيقتصر على اتباع سنّة الاولين والاجتهاد في استنباط الاحكام من شريعتهم وسيرهم.

وكما هو معروف، فلقد افاض الفارابي في تحليل مهمة رئيس المدينة الفاضلة وذكر الصفات التي يجب ان تتوافر فيه، مستوحيا في ذات الوقت افلاطون في جمهوريته، والدولة

الاسلامية في مرحلة تكوّنها، دولة النبي والخلفاء.

ويهمنا من الصفات التي يخلعها الفارابي على رئيس مدينته الفاضلة، والمهام التي يوكلها له، الامور التالية التي يتجلى فيها الطابع الاسلامي منظورا اليه بمنظور القوى الاجتماعية النامية، في عصره.

١ ـ ان الرئيس الاول هو مؤسس المدينة الفاضلة فـ «ينبغي ان يكون هو اولا، ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان تترتب مراتبها...»[6].

٢ ـ ان هذا الرئيس الاول، مؤسس المدينة الفاضلة، نسبته الى هذه المدينة كنسبة السبب الاول الى سائر الموجودات. ولذلك ينبغي ان تبنى المدينة الفاضلة على نفس الترتيب والنظام الذي بني عليه الكون.. فهو الرئيس الذي لا يرأسه احد، وهو يرأس الجميع.. انه خليفة الله في الارض.

٣ ـ ان هذا الرئيس الاول مؤسس المدينة الفاضلة يتمتع بمخيلة بلغت غاية الكمال، وبعقل يسمو الى درجة العقل المستفاد. فهو نبي وفيلسوف يتلقى المعرفة من العقل الفعال إما بطريق الوحي واما بطريق التعقل والتأمل. وهكذا «فاذا حصل ذلك ـ اي اذا كملت مخيلته وبلغ درجة العقل المستفاد ـ كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه، فيكون الله، عز وجل، يوحي اليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم الى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا ومنذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات»[7].

٤ ـ ان يكون متصفا بجملة من الخصال الجسمية والنفسية والعقلية والخلقية حصرها الفارابي في اثنتي عشرة خصلة[8] استوحاها في آن واحد من جمهورية افلاطون وصفات النبي محمد عليه السلام.

هذه في الجملة هي مهام الرئيس الاول مؤسس المدينة الفاضلة وصفاته وخصائصه. ولا نحتاج هنا الى تأكيد القول انه يتحدث عن النبي محمد عليه السلام مؤسس الدولة

---

(6) آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٩٩. تحقيق البير نادر، دار المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٩.
(7) نفس المرجع ص ١٠٤.
(8) نفس المرجع ص ١٠٥.

الإسلامية، وان شئنا، قلنا مع ديبور ان هذا الرئيس هو «افلاطون في ثوب النبي محمد».

والرئيس الاول، مؤسس المدينة الفاضلة، يخلفه الرؤساء الثواني، والرئيس الثاني لن يكون نبيا، بطبيعة الحال، ولكنه يجب ان يكون حكيما، فيلسوفا، الى جانب صفات اخرى تتلخص في العلم بالشرائع والسنن، والقدرة على الاجتهاد واستنباط الاحكام وأن يكون مستعدا ببدنه وعدته لحماية البلاد ومباشرة اعمال الحرب.

هنا في الرؤساء الثواني تتجلى آراء الفارابي السياسي التي يعبر فيها عن تطلعات القوى الاجتماعية النامية في عصره. ان حديثه عن الرئيس الاول، اي عن النبي محمد (ص)، كان مستوحى من الواقع التاريخي، اما آراؤه عن الرؤساء الثواني، وبعبارة اخرى آراؤه في الكيفية التي يجب ان يكون عليه الحكم في الاسلام بعد النبي، فهي آراء جديدة تماما. وأهم عناصر الجدة فيها ما يلي:

١ - ان الرئيس الثاني، وبالتعبير الاسلامي الخليفة، يجب ان يكون فيلسوفا ضرورة، وذلك الى درجة انه «متى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك، فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك»[9].

٢ - يرى الفارابي انه «اذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد» والشروط الاخرى في آخرين «وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفضل»[10].

٣ - ان هؤلاء الرؤساء الثواني، اي الخلفاء، مطالبون بالحفاظ على شريعة الرئيس الاول. ولكن لهم ايضا ان يعدلوها ويغيروا فيها حسب ما تقتضيه ظروف عصرهم، فالرئيس الثاني «يقدر ما لم يقدره الاول، وليس هذا فقط، بل وله ايضا ان يغير كثيرا مما شرعه الاول، فيقدره غير ذلك التقدير، ان علم ان ذلك هو الاصلح في زمانه، لا لان الاول اخطأ، لكن الاول قدره بما هو الاصلح لزمانه، وقدر هذا بما هو الاصلح بعد زمان الاول، ويكون ذلك مما لو شاهده الاول لغير ايضا. وكذلك اذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع احواله، والثالث رابع، فان للتالي ان يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرا، وله ان

(9) نفس المرجع ص ١٠٨.

(10) نفس المرجع والصفحة.

يغير ما قدره من قبله، لان الذي قبله لو بقي لغيَّر ايضا ذلك الذي غيره الذي بعده»[11]

نحن هنا اذن امام ثلاثة عناصر جديدة كل الجدة في التفكير السياسي في الاسلام:
(أ) ضرورة الفلسفة كجزء من الرئاسة.
(ب) ضرورة قيام قيادة جماعية تكون الفلسفة حاضرة فيها اذا تعذر وجود شخص واحد تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة وعلى رأسها شرط الحكمة.

(جـ) ضرورة قيام الرؤساء الثواني بملاءمة ما شرعه الاول من الآراء والافعال (العقيدة والشريعة) مع تطورات العصر، حتى ولو أدى ذلك الى ادخال تغير اساسي فيما شرعه الاول.

فعلام يدل هذا؟

بالامكان القول ان الفارابي ينقل هنا عن افلاطون، ففكرة الحاكم الفيلسوف فكرة افلاطونية معروفة. واشتراط الحكمة في الحاكم الفرد، او في جماعة الحكام، هدفه الاساسي تمكين المدينة من مشرّع يحكم بالعدل ويسن القوانين العادلة المتلائمة مع معطيات العصر وتطورات الزمان.

وبالامكان القول كذلك ان الفارابي يستوحي هنا بعض فترات التاريخ الاسلامي، الفترات التي عرفت الازدهار الفكري والمادي. فالخليفة المأمون مثلا كان محبا للحكمة، وكان بجانبه فقهاء ومتكلمون وفلاسفة وقواد عسكريون وغيرهم. فاذا لم يكن المأمون متوفرا في شخصه على جميع الشروط المطلوبة فان هذه الشروط كانت متوفرة في حكمه، موزعة بينه وبين رجال دولته الذين كان يشركهم، بشكل من الاشكال، في الحكم، في التشريع والتسيير. هذا بالاضافة الى ان المأمون قد أحدث ثورة ثقافية غيَّر فيها كثيرا من «الآراء» التي كانت سائدة قبله.

ويمكن ان نذهب في هذا الاتجاه مذهبا آخر، فنعتبر الفارابي مفكراً يكرس الواقع الذي كان قد فرض نفسه في عصره. ونقول مع الدكتور جميل صليبا، ان الفارابي عندما قال بتعدد الحكام في حالة عدم توفر الشروط كلها في رجل واحد، انما كان يصف عصره حيث «كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد... والسلطة الزمانية في يد الامراء والسلاطين المسيطرين على سائر انحاء المملكة»[12].

ويمكن القول ايضا، ان الفارابي يعبر هنا، بكيفية تعميمية مجردة عن رأي الشيعة، خاصة

(11) كتاب الملة ص ٥٠.

(12) جميل صليبا: من افلاطون الى ابن سينا ص ٧٨، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر. دمشق ١٩٥١، الطبعة الرابعة.

الاسماعيلية. والرأي الشائع هو ان الفارابي كانت له علاقة ما مع هذه الفرقة، هذا اذا لم يكن هو نفسه شيعيا اسماعيليا.

قد تكون جميع هذه التأويلات مقبولة «ومعقولة» اذا نحن نظرنا الى فلسفة الفارابي من وجهات النظر التي انتقدناها سابقا. اننا لا نوافق على مثل هذه التأويلات، ونرى ان العناصر الثلاثة المذكورة جديدة كل الجدة، او على الاقل ذات مضامين جديدة تختلف كل الاختلاف عن المضامين التي يمكن ان تستخلص من بعض فترات التاريخ الاسلامي.

اما عن صلة الفارابي بالشيعة الاسماعيلية، او بغيرها من الفرق الشيعية، فانها، اذا ثبتت تاريخيا - لا تغير من الامر شيئا. فالفارابي في مدينته الفاضلة لا يصدر عن المبادىء الاساسية في الفكر الشيعي، اننا لا نجد فيها، لا تصريحا ولا تلميحا، أي أثر للوصية والعصمة والتقية، ولا اي شيء عن تعظيم وإجلال سلالة النبي. وبالجملة فلم يكن الفارابي يعبر عن رأي فرقة من الفرق المذهبية والكلامية في الاسلام، وانما حاول التعبير، بطريقة واعية - عن مجموع القوى الاجتماعية النامية، قوى التقدم في عصره، عن تطلعاتها ومخاوفها.

لقد أدى التطور بالدولة الاسلامية الى ما نعرفه جميعا عن اتساع رقعتها ودخول شعوب كثيرة في حظيرتها، ونشوء قوى اجتماعية جديدة اخذت تمسك شيئا فشيئا بدوالب الاقتصاد والتجارة على مستوى شبه عالمي، مع ما رافق ذلك كله من اختلاف «الآراء والاهواء والملل والنِحل»، الشيء الذي كان يهدد هذه الدولة العظيمة بالتفكك والانحلال والتراجع، وبالتالي يحول دون القوى الاجتماعية الجديدة المذكورة وما كانت تطمح اليه من استكمال عناصر القوة التي ستمكنها من السيطرة الشاملة وقيادة مسيرة التطور في نفس الاتجاه الذي منه انبثقت وفي حضنه ترعرعت.

وقد كانت المشكلة الاساسية التي كانت تعاني منها هذه القوى الجديدة هي مشكلة تحقيق الوحدة في مجتمع طغت فيه الكثرة الكاثرة الى درجة اصبح معها مهددا بالتفكك والانحلال التام. وبما ان هذه القوى الاجتماعية النامية، الارستقراطية التجارية منها خاصة، لم تكن تملك من القوة المادية ما يمكنها من فرض سيطرتها على الجميع، وبما انها كانت تتواجد معها قوى مختلفة متعددة لم يكن أي منها يستطيع آنذاك فرض سيطرته وتعميم ايديولوجيته، وبما ان هذا الاختلاف والتعدد كان يعبر عن نفسه بقوة في الميدان الايديولوجي بشكل يخفي أسسه المادية، ويقدم المسألة على انها راجعة الى اختلاف الآراء والمذاهب... فلقد كان من الطبيعي ان يبحث عن عوامل الوحدة في الميدان الفكري نفسه. لقد كان التياران السائدان في هذا المجال هما تيار «النقل» وتيار «العقل». التيار الاول تلتف حوله القوى القديمة،

الاقطاعية وشبه الاقطاعية وغيرهما من القوى المتخلفة ماديا وفكريا في البادية والحاضرة، وأما التيار الثاني فلقد كان يعبر، من خلال المعتزلة اولا، ثم من خلال الفلاسفة ثانيا، عن القوى الجديدة، قوى التقدم والاندفاع. وبما انه لم يكن من الممكن قط رفض الدين بكيفية جذرية نظرا لتوازن القوى بين التيارين، خصوصا والمجتمع الجديد قد تم توحيده وبناؤه بفضل الدين وعلى اساسه، فان الحل الوحيد الذي كانت تقبل به الظروف والمعطيات النوعية الخاصة، بالمجتمع الاسلامي آنذاك، هو تأويله ـ اي الدين ـ بالشكل الذي يخدم التقدم ويحقق سيطرة العقل.

ذلك هو الدور الذي حاول المتعزلة القيام به، ولكن بشكل جزئي ومتطرف، يعكس في آن واحد، ضعف القوى الصاعدة، اذ كانت في مرحلة النشوء، واندفاع هذه القوى نفسها اندفاعا ثوريا متطرفا تتصف به عادة القوى الجديدة عند اول انبثاقها.

ويأتي الفارابي في وقت بلغت فيه هذه القوى الجديدة مرحلة النضج، وهو نفس الوقت الذي اخذت فيه هذه القوى تشعر بالخطر يهددها من كل جانب، خصوصا بعد الثورة المضادة التي حدثت في عهد المتوكل، وقيام انتفاضات جماعية واسعة في صفوف الفئات المسحوقة «ثورة الزنج»، واستقلال كثير من الامراء باماراتهم، وقيام آخرين بتشكيل امارات مستقلة... الخ، يأتي الفارابي في هذا الوقت ليعبر في مدينته الفاضلة عن تطلعات تلك القوى الجديدة النامية، ولكن المهددة بجد في مصالحها، بل في كيانها كله.

من هنا تلك المحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة، المحاولات التي كانت تستهدف البحث عن الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة تلك، حتى يتأتى تلافي الاخطار التي تهدد كلا منهما. واذا كان الاشاعرة والماتريدية، وهم المعبرون عن القوى المتفتحة في التيار الاول، قد عمدوا الى نوع من التوفيق يكون فيه الدين النصي حكما وسيدا، فان الفلاسفة وهم المعبرون عن القوى الناضجة في التيار الثاني، قد عمدوا من جهتهم الى نوع من التوفيق يكون فيه العقل حكما وسيدا. لقد كان الهدف واحدا، وهو توحيد الامة وبناء دولة مركزية قوية، وقد التمس الفريق الاول الحلول في نشأة الاسلام نفسه، في سيرة السلف الصالح، «لا يصلح امر هذه الامة الا بما صلح به أولها»، في حين التمس الفريق الثاني الحلول من العقل بوصفه قوة جامعة موحدة، قوة كونية تستطيع وحدها اكتناه سر الوجود وتبين الطريق الذي يجب سلوكه. اما الدين وها هنا محور التوفيق، فهو في عمقه لا يناقض العقل، ولا يخالفه الا مظهريا. فعالم الدين مثالات لما في عالم العقل ـ ويمكن ان نقول ايضا: عالم الارستقراطية العقارية مثالات لعالم الارستقراطية التجارية ـ لذلك كان لا بد من تأويل هذه «المثالات»، اي لا بد من الدفع بها الى الامام، بالشكل الذي يتلاءم مع

التطور، تطور المجتمع وتطور الوعي.

ولكن كيف يجب ان يتم هذا «التأويل»؟

لقد حمل المعتزلة من قبل شعار التأويل وقاموا فعلا بمحاولات رائدة من اجل تسويد العقل، ولكنهم فعلوا ذلك كأفراد وجماعات وبأسلوب سفسطائي جدلي، الشيء الذي أدى الى إحداث انقسامات جديدة، وبالتالي الى ضعف الدولة المركزية.

اما اليوم، وفي عصر الفارابي بالذات، فان الامر اصبح يتطلب اعادة بناء السلطة المركزية، وبالتالي اعادة بناء المجتمع كله، ولكن على اساس العقل، لا على اساس الدين النصي كما تطالب بذلك القوى المعادية.

واذن، فالمهمة الاولى هي ابراز وحدة العقل، وهذا ما كان يهدف اليه كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين»، والمهمة الثانية هي ابراز قدرته على اعطاء تأويل كلي شامل لمثالات الدين، وهذا ما تهدف اليه الميتافيزيقا الفيضية. وأخيرا تأتي المهمة الثالثة، المهمة التي من اجلها كانت المهمتان السالفتان، مهمة بناء المجتمع والدولة بناء جديدا، يستجيب لاتجاه التقدم.

ولذلك فعندما يجعل الفارابي من الرئيس في المدينة الفاضلة قطب الرحى، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع الى منزلة السبب الاول بالنسبة لسائر الموجودات، فهو انما يعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل، ويكون قادرا على الامساك بجميع السلطات، وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكرياً وسياسياً واجتماعياً. فإذا تأتّى ان يكون على رأس هذا الحكم المركزي شخص واحد تتوفر فيه جميع الشروط المطلوبة التي تمكنه من القيام بهذه المهمة، فهذا افضل، وإلا كان لا بد من قيادة جماعية مركزية يكون من بينها فيلسوف[13]، مهمته تقديم التأويلات الضرورية لما في الدين من مثالات، وبعبارة اخرى، اعطاء هذه الدولة ايديولوجيتها، بشكل يساوق التطور الفكري والاجتماعي، يفسح المجال لبناء دولة العقل، حتى ولو تطلب ذلك ادخال تعديلات اساسية على الشريعة الاسلامية. وهذا شيء مشروع من وجهة نظر الدين نفسه، فلقد غيّر عيسى شريعة موسى، وصحح محمد (ص) ما تبقى من شريعة عيسى. وبما ان النبوة قد انتهت وختمت، فان مهمة التعديل والتغيير اصبحت موكولة الى الرؤساء الثواني من بعد النبي. ولا يمكن ان يقوم هؤلاء الرؤساء بهذه المهمة بالشكل الذي يتطلبه العصر ويساير تطلعات القوى الصاعدة النامية، الا اذا كانوا فلاسفة او كان بينهم فيلسوف، فهو وحده الذي يستطيع ان يبني دولة العقل، بعد ان

(13) يمكن القول هنا: ان الفارابي يعطي لمبدأ الشورى الاسلامي مضمونا عمليا تقدميا بالحاحه على ضرورة «القيادة الجماعية».

ضاقت دولة الدين بنفسها بفعل تطوراتها الداخلية، فكريا وسياسيا واجتماعيا. وهذا شيء مفهوم، خصوصا والامر يتعلق بمجتمع أمي تشكل فيه النخبة المثقفة أقلية ضئيلة. ان هذا الرئيس الفيلسوف الذي سيكون على قمة الدولة ـ ستكون مهمته انشاء آراء وتشريعات تتكلف النخبة المثقفة الموزعة حسب نظام هرمي، بتطبيقها في جميع المجالات، وعلى كل المستويات. ان هذا البناء الهرمي الاجتماعي يبدو وكأنه مستوحى من البناء الهرمي الكوني الذي أسسته نظرية الفيض، ولكن الحقيقة هي العكس: **فمشروع التنظيم الاجتماعي في المدينة الفاضلة، هو الذي اوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي. وتلك ظاهرة من ظواهر القلب الايديولوجي المعروفة.**

بقيت كلمة اخيرة لا بد منها، نطرح فيها المدلول الايديولوجي للمدن المضادة للمدينة الفاضلة، فلنتساءل على الفور: هل كان الفارابي يستوحي آراء افلاطون وآراء الفلاسفة قبل سقراط، ام انه كان يستلهم الخيال تكميلا للصورة التي رسمها للمدينة الفاضلة؟ اننا نحتاج هنا لمناقشة مثل هذه الافتراضات خصوصا ونحن نحاول قراءة الفارابي على ضوء معطيات عصره ومشاكل مجتمعه. فلنقرر اذن منذ البداية ان الفارابي كان ـ في تحليله للمدن المضادة للمدينة الفاضلة ـ ينتقد المجتمع الذي كان يعيش فيه، المجتمع الذي تزاحمت فيه بقايا حضارات مختلفة، وتيارات دينية وفكرية وسياسية متباينة متناقضة، مجتمع تعددت فيه الروابط الاجتماعية على الصورة التي حللها الفارابي في الفصول الاخيرة من «آراء اهل المدينة الفاضلة»، وفي ثنايا «كتاب السياسة المدنية». واذا كان لا بد من اثبات هذه الدعوى بشهادة من الفارابي نفسه، فاننا نجد في التلخيص الذي كتبه في أواخر حياته لفصول المدينة الفاضلة والذي نشره الدكتور محسن مهدي في «كتاب الملة ونصوص اخرى» بعنوان «فصول مبادىء وآراء اهل المدينة الفاضلة» ما يقدم الشهادة المطلوبة.

يقول الفارابي، بعد أستعراض ما أسماه «الاصول الفاسدة التي منها تفرعت أصناف الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلية... والضالة» يقول: «وها هنا كان ينبغي ان نذكر مثالات هذه فتؤخذ عن الملل الجاهلية والضالة الموجودة اليوم في الامم، ولكن رأينا ان نرجئها الى الزيادات». ونحن نعتقد ان «الزيادات» التي يشير اليها الفارابي هنا، هي تلك الفصول الاربعة الاخيرة من كتابه «آراء اهل المدينة الفاضلة» التي يتحدث فيها عن انواع الروابط الاجتماعية السائدة في المدن الجاهلية والضالة والقائمة على الغلبة او العصبية القبلية او الدينية او المذهبية، والتي تعتمد على مفاهيم مغلوطة يقصد منها خداع الناس والحصول على ولائهم بمختلف الطرق والوسائل غير الشريفة. وبامكان القارىء ان يجد في هذا النقد الاجتماعي، الايديولوجي، الذي سجله الفارابي في هذه الفصول ما ينطبق على

مختلف الطوائف وأشكال التجمعات، البدوية والحضرية، وأنواع الولاء التي عرفها المجتمع الاسلامي في عصره، والتي جاءت «المدينة الفاضلة» لتقدم البديل عنها، البديل الذي كانت تتوق الى تحقيقه القوى الاجتماعية النامية وينشده «الافاضل» من اهل المدن الجاهلية والضالة التي كان يعج بها عصره.

هذا والجدير بالملاحظة هنا ان الفارابي لا يقصد بـ «المدينة» ما نفهمه نحن اليوم من هذه الكلمة. انه يقصد بـ «المدن» أشكال الاجتماع وأنواع الروابط الاجتماعية والفكرية التي تجعل الناس فئات وطوائف ودولا وامارات. وأما تصنيفه الجماعات الانسانية الى عظمى ووسطى وصغرى، فيجب ان لا نحمله اكثر مما يحتمله السياق الذي ورد فيه. ان الفارابي عندما يقرر ان الانسان اجتماعي بطبعه لكونه لا يستطيع بنفسه كفرد، توفير ما يحتاجه من غذاء وملبس ومسكن، يلاحظ ان اجتماعية الانسان هذه يمكن النظر اليها من خلال كونه احد اعضاء المجموعة البشرية كلها، او فردا من أفراد أمة او مدينة يتعاون مع غيره من أمثاله لتوفير ضروريات الحياة. والكمال الذي يصف به الاجتماعات الكبرى (البشرية كلها) والوسطى (الامة) والصغرى (المدينة) لا يقصد به سوى كون هذه الاجتماعات تحقق لمن يشكلونها امكانية التعاون بالشكل الذي يحفظ للانسان وجوده. اما الاجتماعات الاخرى، التي تتم في «القرى والمحال والسكك والبيوت» فهي «ناقصة» فقط لانها لا تستطيع ان توفر للانسان جميع ما يحتاج اليه في حياته المعاشية، فمختلف الصناعات والحرف لا توجد كلها في هذه الاجتماعات الناقصة، ولذلك فهي تابعة للمدينة، مثلما ان المدينة تابعة للأمة، والامة تابعة للمجموعة البشرية، فالتبعية هنا تبعية اقتصادية قبل كل شيء، «والكمال» استقلال اقتصادي، أي اكتفاء ذاتي في أمور الحياة البشرية المعيشية، التي جعلت من الانسان كائنا اجتماعياً بطبعه، لا يستقيم وجوده إلا بتعاون جماعات كثيرة من ابناء جنسه.

واذن، فمن الخطأ القول بأن الفارابي قد تصور دولة عالمية، او انه دعا الى وحدة الجنس البشري كله. كما انه من الخطأ الادعاء بأنه تحدث عن «المدينة» لا عن الامة او الدولة، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظام المدن اليونانية. ان «المدينة» في تصور الفارابي هي «الاجتماع المتمدن»، الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة. والمهم بالنسبة اليه هو نوع هذه الروابط لا غير. وهذا بالضبط ما يشير اليه عنوان كتابه «آراء اهل المدينة الفاضلة». فموضوع البحث عند الفارابي هو «الآراء»، اي الروابط الفكرية والدينية التي تجعل الناس طوائف وأمما، في وقت كان فيه العامل الاقتصادي خفيا يمارس تأثيره بشكل غير مباشر، اي عبر النزاعات القبلية والطائفية والمذهبية.

٥ ـ خاتمة: منهج وآفاق:

وبعد، فهذا مجرد مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية الدينية. انها قراءة ايديولوجية ولا شك. ولكن، هل توجد قراءة بريئة حقا؟ انه لأفضل الف مرة ان نحاول قراءة تراثنا قراءة ايديولوجية تريد ان تكون واعية، من ان نستمر في قراءته قراءة ايديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة!

ولعل اكثر ما سيثير النقاش في مشروع القراءة هذا، مسألتان: الاولى تتعلق بعلاقة الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر الفلسفي العربي الاسلامي. والثانية تخص نوع الربط الذي قمنا به بين الفكر الفلسفي العربي والواقع الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

بخصوص المسألة الاولى أكرر القول من جديد بأن الامر لا يتعلق قط بانكار واستصغار ما اخذه العرب عن اليونان. فهذا امر لا ينازع فيه احد. ولكن الذي أريد التأكيد عليه هو تجنب قراءة الفكر العربي قراءة يونانية ارجاعية، كل همها تفكيك الفكر العربي الى أجزاء، ورد هذه الاجزاء الى «أصلها» اليوناني، مما يفقد الفكر العربي وحدته وأصالته، ويعزله بالتالي عن الواقع العربي الاسلامي بكل أبعاده التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية.

لقد اشرنا خلال هذا العرض الى اختلاف بنية الفكر الاسلامي اختلافا جذريا عن بنية الفكر اليوناني. هذه تقوم على ثابت اساسي هو: «لا شيء من لا شيء»، وتلك مؤسسة على ثابت آخر مخالف تماما هو: «الخلق من عدم». واذن فنحن امام بنيتين مستقلتين لا يمكن ارجاعهما الى اصل واحد، او الى أصول مشتركة. وعندما يكون الامر على هذا الشكل، يصبح تمرير عنصر من البنية الاولى الى البنية الثانية يتطلب إحداث تعديل في مضمونه، وتلوينه بلون البنية المنقول اليها، اي قراءته قراءة جديدة مستوحاة من النسق العام الذي يراد نقله اليه. فاذا نظر بعد ذلك الى هذا العنصر المعدل الملون، من منظور البنية المنقول منها، لم يتردد الناظر في القول ان ها هنا تشويها وقلبا، في حين ان المسألة بالنسبة لمن ينظر اليه في اطار النسق الجديد الذي نقل اليه مسألة تصحيح، مسألة دمج وتأصيل. وهكذا يصبح الحكم في مثل هذه الاحوال، حكما نسبيا يتعلق بنوع «المنظومة المرجعية» التي يستند عليها «المراقب». وكمثال على ذلك نشير الى مسألة العقول ومراتبها وأسمائها. ان الفكرة يونانية ما في ذلك شك: نجدها عند ارسطو الذي جعل العقول السماوية سبعة وأربعين، بل خمسة وخمسين، كما نجدها عند أفلوطين الذي قال بالفيض وجعل العالم الالهي ثلاثة: الواحد، والعقل الكلي، والنفس الكلية. لقد اخذ الفارابي فعلا فكرة العقول عن أرسطو،

وفكرة الفيض عن افلوطين. ولكنه عندما اراد ادخال ما اخذ في بنية الفكر الديني في الاسلام، اعطاه مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها. وهكذا جعل العقول عشرة، بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوي في المنظور الاسلامي، وهي الله، ثم سدرة المنتهى (او العرش العظيم)، ثم السماء العليا، (او الكرسي)، ثم السماوات السبع الطباق. لقد أطلق الفارابي ـ واخوان الصفا ـ أسماء اسلامية على موجودات العالم العلوي، لا لانه اراد ان يمدها ـ تحايلا ـ بنوع من جواز المرور في الوسط الاسلامي، بل لانه قرأها هو نفسه قراءة اسلامية، فنظر اليها من «منظومته المرجعية» اي من داخل البنية الفكرية التي ينتمي اليها.

صحيح ان تصوره العام للكون مستمد من نظام بطليموس الكوني. ولكن يجب ان لا ننسى ان نظرية بطليموس كانت تشكل الاساس «العلمي» لكل التصورات الميتافيزيقية قبل كوبرنيك. ولذلك فالمهم بالنسبة الينا هنا، ليس هذا النظام نفسه، بل الشكل الذي قرىء به، ونوع الاستغلال الايديولوجي الذي تعرض له من هذه البنية او تلك، وهو استغلال يخضع لمنطق خاص، هو منطق هذه البنية نفسها، منطقها الداخلي، وقوانين توازنها الذاتي.

ولذلك، فانه من الواجب، عندما يتعلق الامر بالمقارنة بين عناصر بنيتين متعارضتين، بناء هذه المقارنة على اساس ان لكل منهما منطقها الخاص. وهذا يوجب علينا الانطلاق من الحقيقة التالية: وهي أن المنطق العربي غير المنطق اليوناني.

صحيح ان فلاسفة الاسلام قد أعجبوا بالمنطق الارسطي، ولكن هذا لا يعني انهم طبقوه والتزموا به في مناقشتهم وأبحاثهم. ان العقلانية العربية الاسلامية، كما طبقتها مختلف الفرق من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة، ذات منطق خاص، منطق ثلاثي القيم يختلف كثيرا عن المنطق الارسطي الثنائي القيم. ان هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة واما كاذبة، لا غير، بل هناك دوما، في المنطق العربي الاسلامي في المشرق، قيمة ثالثة. وهذه بعض الامثلة:

لقد ميز المعتزلة بين الوجود والعدم، ولكنهم اضافوا قيمة ثالثة فقالوا بشيئية المعدوم، كما اضافوا الى الجبر والاختيار، «اللطف الواجب»، والى الايمان والكفر، «المنزلة بين المنزلتين»، والى الذات والصفات، «الذات ـ الصفة»، (الصفات عين الذات). وعندما تحدث النظّام عن الحركة والسكون، باعتبار ان الحركة تمثل الزمان، والسكون يمثل المكان اضاف قيمة ثالثة هي «حركة الاعتماد» اي السكون المتحرك. فالسكون عنده هو وجود الشيء في المكان في وقتين (دمج الزمان في المكان). اضف الى ذلك «احوال» ابي هاشم، وهي صفات للذات الالهية «لا موجودة ولا معدومة، لا معلومة ولا مجهولة». ونفس الشيء نجده عند الاشاعرة.

فلقد اضافوا الى الجبر والاختيار قيمة ثالثة سموها «الكسب» وهي اساس نظريتهم في السببية ـ العادة. ويميز الباقلاني بين الذات والصفات والوصف، فالوصف عنده غير الصفة، وهو يحتمل الصدق والكذب، والصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب. ونفس الشيء فعل عندما ميز بين الاسم والمسمى والتسمية، او عندما ميز في الواحد، بين ما لا ينقسم، وما لا نظير له، وما لا ملجأ سواه. او عندما اضاف، هو والجويني، قيمة ثالثة في مسألة العلم، وهي المعلوم الذي ليس بشيء. فالمعلوم عندهما قد يكون شيئا، وفي هذه الحالة يكون موجودا، وقد يكون ليس بشيء، وفي هذه الحالة يكون معدوما، ولكنه يبقى مع ذلك معلوما.

واذا انتقلنا الان الى الفلاسفة، وخاصة الى ابن سينا، نجد نفس الشيء. فاذا كان التقليد الارسطي يميز بين الواجب والممكن، فان ابن سينا اضاف قيمة ثالثة هي الواجب بغيره، وهكذا اصبحت الموجودات ثلاثة اصناف، واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن بذاته. كما اضافوا الى القدم والحدوث قيمة ثالثة عبر عنها ابن سينا بـ «القديم بالزمان الحادث بالذات»، وفي مسألة العلم الإلهي اضاف ابن سينا الى العلم بالجزئيات، والعلم بالكليات: «العلم بالجزئيات على نحو كلي».

ان هذا المنطق الثلاثي القيم، الذي يشكل الناظم الاساسي في بنية الفكر العربي في المشرق، مستمد من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة محاور: الله، الانسان، الكون. في حين ان المنطق اليوناني منطق ثنائي القيم لانه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الانسان والكون. اما الآلهة فهي عندهم من صنع البشر، وهي آخر ما يوجد. فالمادة اولا، ثم الانسان ثانيا، ثم الآلهة بعد ذلك. تلك هي البنية الفكرية التي تحركت في اطارها الفلسفة اليونانية، والتي انحدرت اليها من الميثولوجيا الاغريقية.

واذن فنحن هنا امام بنيتين فكريتين لكل منهما منطقها الخاص، وسيكون من الخطأ تفكيك عناصر احداهما والنظر اليها بمعزل عن النسق الذي تنتمي اليه، والانتهاء الى القول ان ها هنا نقلا وتشويها. فالمسألة نسبية كما قلنا من قبل[14].

اما بخصوص المسألة الثانية، فان ربط الفكر، أي فكر، بالواقع الذي ينتمي اليه، ضرورة ملحة، ولكنها عملية معقدة شاقة، خصوصا عندما يتعلق الامر بمجتمع، كالمجتمع

---

(14) نقصد بالنسبية هنا لا المعنى الذاتي، بل المعنى الموضوعي، اي النسبية كما شرحتها نظرية اينشتين ـ وهي ترجع الى اختلاف المنظومات المرجعية.

العربي الاسلامي، لم يكتب تاريخه بعد كتابة علمية. ومهما يكن، فان القوانين العامة للصيرورة التاريخية تسمح لنا، بل تحثنا، على القيام بمحاولات من هذا القبيل. انه مهما كانت خصوصية التاريخ الاسلامي فانه لا يمكن ان يشذ عن قوانين التطور العامة، لا يمكن ان يكون الفكر العربي الفلسفي وغير الفلسفي قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء ونمو وتطور المجتمع العربي الاسلامي.

هناك حقيقة تاريخية لا يجادل فيها احد. وهي ان المجتمع العربي قد بلغ أوج تقدمه في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وانه كانت هناك قوى اجتماعية معينة هي التي قادت هذا التقدم. واذا كان البحث التاريخي العلمي لم يكشف لنا بعد عن هوية هذه القوى، عن أصولها وتركيبها ومكانتها الاجتماعية التاريخية، وخط سيرها... الخ، فانه لا شيء يمنع من ان نحاول اقامة نوع من الروابط بينها وبين اكثر انواع الفكر العربي تقدما. فعلى هذا الاساس حاولنا معالجة الفكر السياسي - الديني - الفلسفي، الذي خلفه لنا الفارابي.

* * *

لقد تطلعت البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر الى تشييد دولة الحرية والاخاء والمساواة، دولة العدل والعقل، وكان روسو، بعقده الاجتماعي، المعبر عن تلك التطلعات، فلماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟

ابن سينا وفلسفته المشرقية
حفريات في جذور الفلسفة العربية الاسلامية
في المشرق

١ ـ منطلقات منهجية ومواد أولية: مقدمة.

أ ـ القراءة المباشرة والقراءة غير المباشرة.

قراءة ابن سينا قراءة منهجية واعية ليست بالامر السهل. ان الطابع التعليمي لمؤلفاته الاساسية والطابع الرمزي او «الاخواني» لمؤلفاته الاخرى، ثم ان هجومه الصريح والعنيف على مشائي عصره الذين يعدهم من «عامة» الفلاسفة او «متفلسفة العامة»، وادعاؤه لـ «فلسفة مشرقية» لا تتقيد بـ «المشائية»، فلسفة قال انه اودعها كتابا بنفس العنوان، لم يصل الينا ولعله عدل عنه... كل ذلك اذا أضيف الى شهرته الواسعة التي غطت على من قبله وعلى من كان حوله، وتأثيره المباشر وغير المباشر فيمن جاؤوا بعده من رجالات الفكر والتصوف في المشرق، يجعل القراءة المباشرة، القراءة التي تعتمد نصوصه وحدها، غير كافية للتعرف على «عمق» تفكيره واتجاه فلسفته.

ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا (٣٧٠هـ ـ ٤٢٨ هـ) كان بالفعل «شيخاً» و «رئيساً»: كان شيخاً، أي استاذاً مكرساً لرؤية «فلسفية» خاصة، وكان رئيسا اي قطبا لرحى التفكير الفلسفي في المشرق في عصره وما بعد عصره. واذا كانت هذه الصورة لا تنطبق عليه، تمام الانطباق، اثناء حياته، فان ذيوع مؤلفاته جعلته، بعد وفاته، المرجع الذي يفسر ما قبلِه وما بعده. ومن هنا كانت القراءة المباشرة، المعتمدة على آثاره وحدها، لا تكفي. بل لا بد من الاعتماد، ولو جزئيا، على قراءته هو لمن قبله، وقراءة من جاؤوا بعده له، هذا بالإضافة إلى من يحيطون به من كل ناحية.

ولكن، ما نوع هذه القراءة غير المباشرة المطلوبة هنا؟

لا جدال في ان ابن سينا ينتمي الى نفس الاشكالية التي ينتمي اليها الفارابي، والتي

شرحناها في بحث سابق، فهما ينتميان معا الى اشكالية الفكر النظري في المشرق، كلاما وفلسفة، على عهد العباسيين[1]. ولكن هذا لا يعني ان الواحد منهما كان نسخة من الآخر. كلا، ان الانتماء الى نفس الاشكالية لا يعني بالضرورة اتفاق «وجهات النظر» الى هذه الاشكالية، ولا الاتفاق حول نوع «التأويل الداخلي»[2] لها. ومن هنا كانت قراءة ابن سينا بواسطة الفارابي او العكس لا تقل خطأ وخطورة ـ اذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير ـ من قراءة الغزالي بواسطة ابن سينا او العكس، على الرغم من انهم جميعا ينتمون الى نفس الاشكالية ويفكرون داخلها بوحي من توترها وحركة عناصرها. ان قراءة الواحد منهم بواسطة الآخر لا تعني، ولا يمكن ان تكون، سوى اسقاط نوع فهمنا لهذا «الآخر» على ذلك «الواحد»، وبالتالي تعميم الاحكام بل الاخطاء التي استقيناها من «المقروء» أولاً على (المقروء) لاحقا[3]. وبعبارة اخرى ان قراءتنا لابن سينا بواسطة الفارابي، مثلا، انما تعني انابة انفسنا عن ابن سينا في قراءة الفارابي، مثلما ان قراءتنا للفارابي بواسطة ابن سينا انما تعني انابة ابن سينا عنا في قراءة الفارابي، وفي كلتا الحالتين يكون الحوار والتواصل مع مقروئنا حوارا وتواصلا موهومين. فالمقروء سيكون حينئذ، لا من نريده، بل من نتخذه وسيلة اليه.

نعم، ان ابن سينا لا يمكن ان يقرأ في غيبة الفارابي ولا بدون «شهادة» آخرين غيره، كما سيتضح ذلك فيما بعد، ولكن ما ندعوه هنا بـ «**القراءة غير المباشرة**» هو غير «القراءة الاسقاطية» تماما. **انها القراءة التي تمر عبر قراءة اخرى ولكن دون ان تستسلم لها، ولا ان تتقيد بقيودها**. لقد كان الفارابي موضوع قراءة لابن سينا، وكان ابن سينا موضوع قراءة للسهروردي وابن طفيل وابن رشد، ولكن القارىء من هؤلاء لم يكن يقرأ موضوعه لذاته،

---

(1) أنظر الدراسة السابقة عن الفارابي والدراسة اللاحقة عن ابن رشد.

(2) نقصد بـ «التأويل الداخلي» لاشكالية ما: تأويل المفكر الذي ينتمي اليها ويفكر داخلها، وذلك في مقابل «التأويل الخارجي» الذي نقصد به التأويل الذي يقدمه لاشكالية فكرية ما مفكر يعيش اشكالية فكرية اخرى. فتأويل ابن سينا لاشكالية الفارابي تأويل داخلي لانه، اي ابن سينا، ينتمي الى هذه الاشكالية، اما تأويله أو قراءته لاشكالية ارسطو او الفكر اليوناني عامة فهو تأويل خارجي لان صاحب هذا التأويل، اي ابن سينا، لا ينتمي الى هذه الاشكالية ولا يفكر داخلها، وانما يفكر فيها من داخل اشكالية اخرى هي كما قلنا اشكالية الفكر الاسلامي في المشرق.

(3) لاحظ بعض المستشرقين على الدكتور ابراهيم مدكور انه، في كتابه «مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية»، فسر الفارابي بواسطة ابن سينا، وهذا واضح من الكتاب. غير ان الدكتور مدكور لم يقف عند هذا الحد، بل فسر الفلسفة الاسلامية كلها ـ او الفلسفة في الاسلام مشرقا ومغربا ـ بواسطة الفارابي الذي قرأه من خلال ابن سينا، الشيء الذي نتج عنه تقديم فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب كحلقات من سلسلة واحدة: حلقات يكرر بعضها بعضا. (انظر كتابه: في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيق ـ دار المعارف، القاهرة) وتلك وجهة نظر رفضناها. أنظر دراستنا اللاحقة عن ابن رشد.

بل كان يقرأ من خلاله الفكر اليوناني. ان الوعي بهذه الحقيقة ضروري حتى لا نقع في تأويلات خاطئة.

بهذه القراءات سنستعين في فهم ابن سينا، وبهذه الطريقة سنكون قد التزمنا اكبر قدر ممكن من الموضوعية. ان الحوار، في هذه القراءة، سيكون حوارا «داخليا» اي حوارا يجري داخل نفس الاشكالية وبين من ينتمون اليها انتماء مباشرا[4]. ومن خلال هذا «الحوار» سنكتشف حقيقة اساسية، وهي **ان المفكرين المنتمين الى نفس الاشكالية يفسر بعضهم بعضا**، ولكن لا على اساس ان السابق هو وحده الذي يفسر اللاحق، بل ايضا، وهذا ما ننساه او نجهله، **ان اللاحق هو الذي يفسر السابق احسن تفسير، لا بما يقوله عنه بل بوصفه احدى نتائجه**. ذلك هو منطق التاريخ، وهو غير منطق «العقل المجرد» الذي ينطلق من المقدمات الى النتائج ناسيا ان طريقه الى تلك المقدمات هو هذه النتائج نفسها.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فالقراءة التي نعتمدها هنا، سواء كانت مباشرة او غير مباشرة، لا تهتم بالمحتوى المعرفي للنصوص. فلا يهمنا ما قاله ابن سينا في موضوع الجسم او حول العقل او النفس او السماء، فهو في هذا المجال لن يخرج - وهو لم يخرج فعلا - عن معارف عصره، هذه المعارف التي تهم مؤرخ الافكار، الفلسفية او العلمية، ولكنها لا تهم الباحث «القارىء» الذي يريد وضع ابن سينا ككل في مكانه من اشكالية الفكر النظري في المشرق وسياق تطوره الا بقدر ما تساعده على اكتشاف المنحى العام لتفكيره، إما بسبب انها تحمل دلالات خاصة، او لانها تضم بين طياتها ما يدل على وظيفتها «الحالية» او السابقة... ما يهمنا من النصوص في هذه الدراسة - نصوص ابن سينا خاصة - هو الارتكاز عليها في الوصول الى **الكشف عن قاعدتها الابيستيمولوجية ومضمونها الايديولوجي**؛ فالنصوص بالنسبة الينا وسيلة وليست غاية، واستعمالنا لها سيكون **استعمالا وظيفيا** لا استعمالا معرفيا.

من هنا كان لا بد من الاختيار في نصوص فيلسوفنا، وهي كثيرة ومتنوعة، وكثير منها يكرر بعضه بعضا. ولكن ما دام الهدف من النص واضحا فان مسألة الاختيار هذه لا تطرح بالنسبة لنا كبير مشكلة: فالنص الذي يتحدث فيه ابن سينا عن نفسه (سيرته، مؤلفاته،

---

(4) الفارابي وابن سينا مثلا ينتميان انتماء مباشراً الى نفس الإشكالية، اما نحن عرب القرن العشرين الذين يبحثون عن «الاصالة» من خلال الفارابي وابن سينا وأمثالهما فاننا ننتمي الى اشكاليتهما انتماء غير مباشر، ذلك لاننا نحن ابناء القرن العشرين لا نرمي الى ايجاد الحلول لاشكالية أسلافنا، فلم يعد يهمنا ذلك بمثل ما كان يهمهم، وكل ما نرمي اليه هو توظيف تفكيرهم بطريقة ما في استلهام الحلول لاشكاليتنا الخاصة.

افكاره، مشاريعه. . الخ) اكثر اهمية، بالنسبة لنا، من اي نص آخر، مهما كان المحتوى المعرفي او الاطار الفني لهذا الاخير، والنص الذي يطغى فيه الطابع التبريري اهم بالنسبة لنا من النص الذي يقرر واقعا او ينقل معرفة. . . بل ان مقدمة كتاب - حتى ولو كانت جملة سطور - قد تكون اكثر اهمية بالنسبة لموضوعنا من الكتاب كله حتى ولو كان يضم مجلدات ضخمة.

ان القراءة استنطاق. . . وما يهمنا هو النصوص التي تقبل الاستنطاق لانها تمتنع عن «النطق». اما تلك التي تنطق بما فيها فهي لا تقبل استنطاقا ولا تتحمله.

ب - الشيخ الرئيس يتحدث عن نفسه:

لا يبخل ابن سينا على قارئه بمعلومات عن حياته العملية والفكرية ولا عن مشاريعه ومشاغله، بل انه لا يتردد في تصنيف كتبه وتحديد موقعها من «حقيقة» تفكيره وخريطة الفكر في عصره. **ان ابن سينا يوجه قارئه فعلا،** ويحاول ان يمارس عليه نوعا من «المشيخة والرئاسة» وبلغتنا المعاصرة، نوعا من «الوصاية». والنصوص التالية توضح ذلك، فلنقرأها متحررين من وصايته ووصاياه.

١ - أملى ابن سينا جزءا من سيرته على تلميذه ابي عبيد الجوزجاني، وأكمل هذا الاخير الباقي (أي ما يغطي النصف الاخير من حياة الشيخ الرئيس التي دامت ٥٣ سنة)[5].

ان ما يلفت النظر فيما حكاه ابن سينا عن نفسه، نقصد عن تكوينة الفكري، ثلاثة أمور:

أ - افادته بأن أباه وأخاه كانا «ممن اجاب داعي المصريين» اي الاسماعيلية. وان جماعة من هؤلاء كانوا يترددون على منزل والده وانه كان يسمع منهم كلاما في «النفس والعقل» وفي «الفلسفة والهندسة وحساب الهند. .» وانهم كانوا يدعونه الى اعتناق وجهة نظرهم، ولكن نفسه - حسب تعبيره - لم تكن تقبل ذلك[6]. **فلنسجل ان ابن سينا تعرف في حداثته على**

---

(5) أنظر سيرة ابن سينا كما حكاها ابو عبيد الجوزجاني عند ابن ابي اصيبعة «عيون الانباء في طبقات الاطباء»، وكذلك عند القفطي «اخبار العلماء بأخبار الحكماء».

(6) ليس هناك من الباحثين من يقول بانتماء ابن سينا للاسماعيلية. ان الرأي السائد هو انه كان شيعيا اثني عشريا. أنظر مقالة الدكتور محمد مصطفى حلمي: «ابن سينا والشيعة» - الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا، طبع جامعة الدول العربية القاهرة ١٩٥٢ ص ٧٣ وما بعدها.

الفلسفة الاسماعيلية وانها كانت بشكل او بآخر مصدرا من مصادر تكوينه. ولنضف الى ذلك ان البيهقي يذكر ان ابن سينا قرأ في حداثته رسائل اخوان الصفا[7]، وهي نفسها موسوعة فلسفية ذات طابع اسماعيلي واضح. (لنقتصر على تسجيل هذه الافادات، في هذه المرحلة من البحث. ان رأينا في الموضوع سيرد لاحقا، بعد تحليل فكر الرئيس).

ب ـ مساعدة الحظ اياه في دخول دار كتب السامانيين على عهد نوح بن منصور، وكانت مكتبة عظيمة، يقول عنها ابن سينا: «فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة... فطالعت فهرست كتب الاوائل وطلبت ما احتجت اليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته ايضا من بعد، فقرأت تلك الكتب، وظفرت بفوائدها». وكان عمره آنذاك حوالي سبع عشرة سنة.

لنترك جانبا ما يقوله بعض المؤلفين من ان ابن سينا احرق بعد ذلك تلك المكتبة «حتى لا ينافسه احد» فيما اخذه منها، ولنكتف بالاشارة الى ان الشيخ الرئيس يشير ـ في نص لاحق ـ الى علوم اخذها من غير جهة اليونانيين، ولربما حصل له ذلك في هذه المكتبة نفسها، الشيء الذي يدل على الاهمية التي كانت لهذه المكتبة في تكوين فكر ومعارف الشيخ الرئيس.

ج ـ اما الامر الثالث الذي لفت انتباهنا فيما حكاه ابن سينا عن مصادر تكوينه الفكري فهو اعترافه الصريح بفضل الفارابي عليه، خاصة في فهم كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، الشيء الذي يدل دلالة قاطعة على ان ابن سينا قرأ ارسطو بواسطة الفارابي ومن خلاله. يقول الشيخ الرئيس.. «.. ثم عدلت الى ـ العلم ـ الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه... وأيست من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه»، الى ان صادف كتاب ابي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، وبمجرد ما قرأه «انفتح» عليه في الوقت، كما يقول، اغراض كتاب ارسطو. هذا من جهة، ومن جهة اخرى يصف ابن سينا الفارابي، في نص آخر لاحق، بأنه افضل شراح ارسطو وانه أحقهم وأجدرهم بالتقدير. كل ذلك يؤكد اهمية وضرورة «القراءة غير المباشرة» التي اشرنا اليها، في النفاذ الى فكر ابن سينا من خلال قراءته للفارابي، تلك القراءة التي قرأ على ضوئها ارسطو و «العلوم الفلسفية المنسوبة الى الاقدمين».

٢ ـ كان ذلك عن مصادر فكر ابن سينا، المصادر التي سنعود اليها فيما بعد، اما الآن فلنتابع استعراض موادنا الاولية: نصوص ابن سينا الموجهة، ولنتجه الى تلك التي يتحدث

---

(7) ذكره البير نصري نادر في كتابه: «ابن سينا والنفس البشرية» (مجموعة نصوص) منشورات عويدات ١٩٦٠ ص ٣٤ هامش.

فيها الشيخ الرئيس عن علاقاته بمعاصريه ورأيه في أشهر شراح ارسطو.

أ ـ يتحدث ابن سينا عمن يسميهم بـ «الشركاء في الصناعة» بكثير من المرارة والحقد والاستخفاف. فهو يختم كتابه «الاشارات والتنبيهات» بوصية يطلب فيها من القارىء ان يصون ذلك الكتاب «عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان من الغاغة او كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم..»[8]. وفي نص آخر (مقدمة كتاب «منطق الشرقيين») يتحدث ابن سينا عن «متعلمي كتب اليونانيين» و«العاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين ان الله لم يهد الا اياهم». ويتحدث عن «عقول هؤلاء الذين في العصر» فيقول: «فلقد بلينا برفقة منهم عاري الفهم كأنهم خشب مسندة يرون التعمق في النظر بدعة، ومخالفة الجمهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث»[9].

ب ـ ويلقي ابن سينا بعض الاضواء على هؤلاء الذين يهاجمهم، وذلك في رسالة له الى «الكيا»[10]. ففي هذه الرسالة يتحدث عن «البله النصارى من اهل مدينة السلام» وعن «تبلدهم وترددهم» في فهم «أمر النفس والعقل» كما يشير الى حيرة «الاسكندر وتامسطيوس وغيرهما في هذا الباب... والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم» حول النفس وخلودها.

ج ـ وعندما تعرض في نفس الرسالة الى كتابه «الانصاف» الذي ضاع منه في بعض المعارك، وهو لا يزال «في نسخة التأليف»، قال: «... اني كنت صنفت كتابا سميته كتاب الانصاف وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى اذا حق اللّدَد تقدمت بالانصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين الف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشكلة في النصوص الى آخر اثولوجيا، على ما في اثولوجيا من المطعن، وتكلمت على سهو المفسرين... (وكان ذلك الكتاب) يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم»[10].

ويستثني الشيخ الرئيس ابا نصر الفارابي من هؤلاء جميعا: من «البغدادية» و «الاسكندر

---

(8) الاشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي) تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ج٤ ص ١٦٢ ط٢ ـ ١٩٦٨. والى هذه الطبعة سنحيل في هذه الدراسة.

(9) كتاب «منطق المشرقيين» وهو قطعة من كتاب لابن سينا مجهول العنوان نشر في القاهرة تحت العنوان أعلاه عام ١٩١٠، المكتبة السلفية، وهو يشتمل على مقدمة هامة جدا سنقتبس منها فقرات. أنظر نص تلك المقدمة ضمن بحث المستشرق الايطالي نلينو الذي نشره عبد الرحمن بدوي في كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. والبحث بعنوان: محاولات المسلمين ايجاد فلسفة شرقية ص ٢٤٥ ـ ٢٩٦.

(10) أنظر نص الرسالة في كتاب عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب ص ١٢٢.

وتامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم»، فيقول: «وأما ابو نصر الفارابي فيجب ان يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان، فيكاد ان يكون افضل من سلف من السلف»[11].

من هم «المشرقيون» و «المغربيون» في اصطلاح الشيخ الرئيس؟ وما موقع هؤلاء الذين يتقدمهم ابن سينا من هؤلاء «المشرقيين» و (المغربيين)؟ ولماذا هذا التصنيف، وما اساسه، وما علاقته بـ «الفلسفة المشرقية» التي بشّر بها ابن سينا؟ وأيضا ما هو نوع «المطعن» الذي يراه ابن سينا في كتاب «اثولوجيا» المنسوب خطأ الى ارسطو، تلك اسئلة سيكون البحث عن اجوبة لها موضوع فقرات لاحقة، اما الآن فلنستمع الى الشيخ الرئيس يتحدث عن مؤلفاته وعن فلسفته المشرقية.

٣ ـ حرص ابن سينا، منذ ابتداء نضجه الفكري، على التمييز في مؤلفاته بين مؤلفات يعرض فيها ما كان يعتقد في صحته من علوم الفلسفة، ومؤلفات يخصها بآرائه الشخصية دون التقيد بالطريقة السائدة في التفكير والتأليف.

أ ـ يحدثنا ابو عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا وكاتب سيرته[12]، قائلا: «ثم سألته انا شرح كتب ارسطو طاليس فذكر انه لا فراغ له الى ذلك، في ذلك الوقت، ولكن قال: ان رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم، بلا مناظرة مع المخالفين ولا اشتغال بالرد عليهم، فعلت ذلك، فرضيت به، فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه الشفاء».

ويؤكد ابن سينا هذا المعنى في المقدمة التي صدر بها قسم المنطق من كتاب الشفاء ـ وقد كتب هذا القسم بعد سنوات من ابتداء تأليف هذا الكتاب ـ فيقول: «.. فان غرضنا في هذا الكتاب الذي نرجو ان يمهلنا الزمان الى ختمه ويصحبنا التوفيق من الله في نظمه، ان نودعه لباب ما تحققناه من الاصول في العلوم الفلسفية المنسوبة الى الاقدمين... ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتمد به الا وقد ضمناه كتابنا هذا..».

ب ـ وبعد ان يشير ابن سينا الى كتاب آخر كان ينوي تأليفه باسم كتاب «اللواحق» يكون «كالشرح لهذا الكتاب ـ كتاب الشفاء ـ وكتفريع الاصول فيه وبسط الموجز من معانيه..»، يقول:

---

(11) هذا وترد بعد ذلك مباشرة هذه العبارة: «والله يسهل معه اللقاء». وواضح من النص ان الضمير في «معه» يعود الى الكيا الموجهة اليه الرسالة، لا الى الفارابي كما فهم ذلك بدوي ص ٤٠ من المقدمة التي صدر بها الكتاب المذكور.

(12) نفس المعطيات المذكورة أعلاه هامش رقم ٥.

«ولي كتاب غير هذين الكتابين اوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية. وأما هذا الكتاب - كتاب الشفاء - فأكثر بسطا، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن اراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب. ومن اراد الحق على طريق فيه ترض ما الى الشركاء وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغني عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب».

لنسجل اذن ان الشيخ الرئيس يعلن بكامل الصراحة والوضوح انه لن يتقيد في كتابه الشفاء بمذهب ارسطو وانه يريد ان يجعل من هذا الكتاب موسوعة فلسفية تضم «ما صح» عنده من «العلوم الفلسفية المنسوبة للأقدمين» كما تضم، في نفس الوقت، آراءه الخاصة، او فلسفته المشرقية، معروضة عرضا غير مباشر.

ج - في مقابل موسوعته الفلسفية، كتاب الشفاء، يضع ابن سينا كتابا آخر له نجهل عنوانه الحقيقي بقيت لنا منه قطعة تضم مقدمة جد هامة، وجزءا من المنطق. انه القطعة المشار اليها آنفا، والمنشورة بعنوان «منطق المشرقيين»[13]، يقول ابن سينا في هذه المقدمة:

ج - ١ : «وبعد فقد نزعت الهمة بنا الى ان نجمع كلاما فيما اختلف اهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفت عصبية او هوى او عادة او إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألِفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين ان الله لم يهد الا اياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع الاعتراف منا بفضل افضل سلفهم في تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذه من تمييز أقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيرا مما رتبوه وفي إدراكه الحق في كثير من الاشياء وفي

---

(13) نفس المعطيات المذكورة اعلاه هامش رقم ٢. هذا ويرى نلينو في بحثه المذكور آنفا ان هذه القطعة المنشورة بعنوان «منطق المشرقيين» قطعة من كتاب «الفلسفة المشرقية» ذاتها وبناء على ذلك يستنتج نلينو عدة نتائج تتعلق بمضمون فلسفة ابن سينا المشرقية وعلاقتها بكتب ابن سينا الاخرى وبحكمة الاشراق للسهروردي . . . الخ. اننا نشك في ان تكون القطعة المشار اليها جزءا من «الفلسفة المشرقية»، وذلك لان ابن سينا يحيل في هذه القطعة الى كتاب الشفاء، وكان قد أحال في كتاب الشفاء الى كتاب الفلسفة المشرقية، فلا يمكن ان تكون تلك القطعة جزءا من كتاب الحكمة المشرقية لان ذلك سيعني ان هذا الكتاب كان سابقا على كتاب الشفاء ولاحقا له. واذا لاحظنا ان الكتاب الذي تتحدث عنه مقدمة هذه القطعة يضم «كلاما فيما اختلف اهل الرأي فيه» (النص ٣ ج - ١) وان ابن سينا يصدر فيه عن وجهة نظر «المشرقيين»، اذا لاحظنا هذا وذاك، أمكن القول بناء على ما قاله ابن سينا عن كتابه «الانصاف»، (النص ٢ - ج) ان القطعة المشار اليها هي جزء من كتاب الانصاف، وليس من كتاب الفلسفة المشرقية. ومهما يكن فان النتائج التي توصل اليها نلينو في بحثه المشار اليه لا تقوم على أساس متين.

تفطنه لأصول صحيحة سرية في اكثر العلوم وفي اطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك اقصى ما يقدر عليه انسان يكون اول من مد يديه الى تمييز مخلوط وتهذيب مفسد. ويحق على من بعده ان يلموا شعثه، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ويفرعوا أصولا اعطاها، فما قدر من بعده على ان يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه وذهب عمره في تفهم ما احسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل ان يضع ما قاله الاولون موضع المفتقر الى مزيد عليه، او اصلاح له او تنقيح اياه». ويضيف ابن سينا قائلا:

ج - ٢: «وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه[14]، اول ما اشتغلنا به، **ولا يبعد ان يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم**، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما اورثوه، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق، ولا يبعد ان يكون له عند المشرقيين اسم غيره، حرفا حرفا، فوقفنا على ما تقابل، وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهة، فحق ما حق وزاف ما زاف». وبعد ان يشير الى انه جاري - بالرغم من ذلك، المشائين فألف كتبا على طريقتهم مكملا ما قصروا فيه، مصححا ما اخطأوا فيه، محتفظا لنفسه بما انكشف له من الحق اول الامر يراجعه ويعيد النظر فيه الى ان توطدت ثقته فيه «ولا سيما في الاشياء التي هي الاغراض الكبرى والغايات القصوى» التي اعتبرها (= جرّبها) وتعقبها «مئين من المرات»... بعد ذلك كله يعود الى الحديث عن الكتاب الذي هو بصدد كتابة مقدمته فيقول:

ج - ٣: «ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة، احببنا ان نجمع كتابا يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيرا وفكّر مليا ولم يكن من جودة الحدس بعيدا. وما جمعنا هذا الكتاب الا لانفسنا، أعني الذين يقومون منا مقام انفسنا، **وأما العامة من مزاولي هذا الشان فقد اعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم**، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما اخذوه».

بعد هذه المقدمة الطويلة والبالغة الاهمية يعقد ابن سينا فصلا في أقسام العلوم ختمه بالاشارة الى العلوم التي سيوردها في الكتاب مستثنيا الرياضيات لكونها «ليست من العلم

---

(14) الضمير هنا يعود الى «الأولون» والمقصود بهم ارسطو ومن سبقه من الفلاسفة، وليس على «أتباع ارسطو من المسلمين» كما ذهب الى ذلك بدوي. أنظر تعليق رقم ٤ ص ٢٧٩ من كتابه المشار اليه آنفا: التراث اليوناني ...

الذي يختلف فيه» معقبا على ذلك بقوله: «والذي اوردناه منه في كتاب الشفاء هو الذي نورده ها هنا لو اشتغلنا بايراده»[15].

د ـ لنختم هذه السلسلة من النصوص الموجهة بالاشارة الى خاتمة كتاب «الاشارات والتنبيهات» التي أوصى فيها الشيخ الرئيس بصيانة كتابه ذاك «عن الجاهلين والمبتذلين. . .»، الشيء الذي يعني ان الامر يتعلق بكتاب من نوع «المضنون به على غير اهله» وبالتالي من الكتب التي يعرض فيها فلسفته المشرقية.

بناء على ما تقدم يمكن تصنيف كتب ابن سينا كما يلي:

ـ **مؤلفات تعليمية** يعرض فيها «ما صح» عنده من «العلوم الفلسفية المنسوبة للأقدمين» وهي، كتاب الشفاء وملخصه النجاة، بالاضافة الى قصائده ورسائله المنطقية.

ـ **مؤلفات عرض فيها** ما سماه بـ «الفلسفة المشرقية» (وأحيانا يتحدث عن «الحكمة المشرقية» و«المسائل المشرقية» و«الاصول المشرقية»)، وتضم لائحة هذه المؤلفات علاوة على كتاب «الحكمة المشرقية» المفقود: كتاب الانصاف وكتاب الاشارات والتنبيهات ورسائله الرمزية وكذا رسائله في النفس ورسائله التي يجيب فيها على أسئلة تلامذته.

* * *

ثلاث مهام اساسية يطرحها الشيخ الرئيس على قارئه:

ـ المهمة الاولى هي الكشف عن نوع التأويل الذي اعطاه ابن سينا لمصادره، وعلى رأسها الفارابي.

ـ المهمة الثانية هي الكشف عن العناصر الاساسية في ما دعاه بـ: الفلسفة المشرقية مع بيان مصادرها الاساسية.

---

(15) هذا ويصنف ابن سينا العلوم في هذا الكتاب الى: علوم لا يصح ان تجري احكامها الدهر كله . . . وعلوم متساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر وهي علوم الحكمة، وهي أصول وفروع، فالفروع كالطب والفلاحة . . . والاصول قسمان علوم، وهي الحكمة النظرية والحكمة العملية، وآلة وهي المنطق. والحكمة النظرية علوم اربعة هي الطبيعيات والرياضيات والالهيات والعلم الكلي (ويقصد به الفلسفة الاولى باصطلاح ارسطو). اما الحكمة العملية فأربعة علوم كذلك وهي: علم اصلاح النفس، علم قوانين المشاركة الصغرى (= تدبير المنزل) وعلم قوانين المشاركة الكبرى (= تدبير المدينة) والصناعة الشارعة ويقصد بها التشريع النبوي اي الفقه. أنظر منطق المشرقيين ص ٨.

ـ والمهمة الثالثة هي تحديد من يعنيهم بـ «المشرقيين» ومن يصفهم بـ «المغربيين» وبيان الاسباب او العوامل التي تقف وراء هذا التصنيف.

وأخيرا هناك مهمة رابعة نطرحها على انفسنا وهي الغرض الاساسي من هذا البحث، نقصد بذلك تحديد المضمون الايديولوجي لفلسفة الشيخ الرئيس، فلسفته المشرقية خاصة.

وكما سنرى خلال العرض فان المرور عبر تلك المهام التي يطرحها علينا الشيخ الرئيس ضروري للقيام بالمهمة التي طرحناها على انفسنا. فلنبدأ اذن بالمهمة الاولى.

٢ ـ ابن سينا والفارابي: من الميتافيزيقا الفيضية الى «الفلسفة المشرقية».

أ ـ المنظومة الفارابية ـ السينوية: المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي.

يتفق الباحثون المعاصرون مع المؤلفين القدامى في القول ان الشيخ الرئيس ابا علي ابن سينا لا يختلف، في آرائه الفلسفية، عن الفارابي الا في بعض التفاصيل والجزئيات. بل ان منهم من يذهب الى القول بأن ابن سينا لم يعمل في الحقيقة الا على توضيح وتبسيط الاقاويل التي قررها الفارابي من قبل[16]: فما اعطاه الفارابي موجزا مجملا، قدمه ابن سينا مبسطا مفصلا، وتلك احدى التصورات التي يجب التحرر منها، ليس لانها خاطئة كليا او جزئيا، بل لانها تجاوزت منطقة الخطأ والصواب وتحولت الى فكرة مسبقة، موجهة ومضللة.

صحيح أن ابن سينا قد تتلمذ على كتب الفارابي، وهذا ما يعترف به هو نفسه كما رأينا من قبل (النص ١ ـ ج)، وصحيح كذلك انه تبنى المنظومة الميتافيزيقية التي شيدها الفارابي، فاعتمد تقسيمه للوجود الى واجب وممكن واتخذ منه منطلقا لاعادة بناء تلك المنظومة، دون ان يغير من هيكلها العام شيئا: لقد احتفظ بنظرية الفيض الفارابية وعقولها العشرة وربط مثله السعادة بالمعرفة الكاملة بـ «مبادىء الموجودات»... ومع ذلك فهذا التصور لعلاقة ابن سينا بالفارابي تصور خاطىء بمقدار ما هو صحيح: انه صحيح، فقط اذا نظرنا الى الرجلين من المنظور المعرفي «المحض»، اي اذا اقتصرنا على النظر اليهما فقط من خلال جملة المعارف (العلمية، الفلسفية) التي وظفاها في صياغة منظومتهما الميتافيزيقية المشتركة. ولكنه تصور خاطىء كل الخطأ اذا نظرنا الى انتاجهما الفكري من المنظور الايديولوجي. **ونحن نقصد هنا بالمنظور الايديولوجي النظرة التي تهتم اساسا بالكشف عن الوظيفة الايديولوجية التي يؤديها**

---

(16) هناك من القدماء من يذهب الى ابعد من ذلك. يقول حاجي خليفة ان كتاب «الشفاء» نقله ابن سينا عن كتاب للفارابي يسمى بـ «التعليم الثاني». (أنظر كشف الظنون ج٣ ص ٩٨ طبعة ليبتزج ١٨٣٥).

فكر معين، او منظومة فكرية معينة، في فترة من فترات التاريخ، علما بأن الفكرة الواحدة او المنظومة الفكرية الواحدة يمكن ان تؤدي أدوارا ايديولوجية مختلفة، بل متناقضة، دون ان يتطلب الامر إحداث تغيير جوهري في هيكلها او في «المادة المعرفية» التي توظفها: ان مجرد التركيز على احد عناصرها قد يغير من اتجاه المنظومة كلها وبالتالي يجعلها مؤهلة لتحمل مضمونا ايديولوجيا يختلف تمام الاختلاف عن المضمون الايديولوجي الذي كانت تحمله من قبل.

وهذا فعلا ما حدث بالنسبة للمنظومة الفارابية السينوية. لقد سبق لنا ان ابرزنا كيف ان الفارابي قد عبر بصورة لاواعية، - اي ايديولوجية - عن مطامح قوى التقدم في عصره، مطامحها في «قيام حكم مركزي يسود فيه العقل ويكون قادرا على الامساك بجميع السلطات، وبالتالي توجيه المجتمع العربي الاسلامي وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا»[17]. لقد كانت تلك القوى تستشعر الخوف على مصيرها ومصير دولتها الفتية، نظرا لعجزها البنيوي عن فرض سيطرتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية على المجتمع العربي الاسلامي الذي كانت دولته الواحدة - دولة الخلافة - آخذة في التفكك والانحلال، **فجاء الفارابي بمدينته الفاضلة ليعبر عن حلم تلك القوى، حلمها في اقامة دولة العقل والاخاء العقلاني** «بعد ان ضاقت دولة الدين بنفسها وبفعل تطوراتها الداخلية، فكريا وسياسيا واجتماعيا». وكان المثال والنموذج الذي اراد هذا الحلم تقليده هو النظام الكوني كما شيدته المعرفة العلمية - الفلسفية المتوافرة آنذاك والذي اعاد الفارابي بناءه بشكل يجعله اكثر تلبية لمطامح المدينة الفاضلة. لقد كان البناء الهرمي لهذه المدينة «يبدو وكأنه مستوحى من البناء الهرمي الكوني الذي أسسته نظرية الفيض، ولكن الحقيقة هي العكس. فمشروع التنظيم الاجتماعي في المدينة الفاضلة هو الذي اوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي»[18].

لقد كان لا بد من التذكير بهذه المعطيات، التي استخلصناها في دراسة سابقة من تحليل المضمون الايديولوجي لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، لنلفت الانتباه الى ان ابن سينا **حينما تبنى المنظومة الميتافيزيقية الفارابية، تبناها كمنظومة معرفية وليس كحلم ايديولوجي. ولم يكن هذا راجعا الى قراره واختياره، بل كان ذلك هو «قرار» التاريخ**: لقد شهدت العقود الخمسة او الستة التي كانت تفصل بين صاحب المدينة الفاضلة وصاحب الفلسفة المشرقية تحولا خطيرا في مجرى التاريخ الاسلامي - في المشرق. لقد اخذ التفكك الذي اصاب الامبراطورية الاسلامية في اطرافها يزحف على مركزها، وأصبح الامل في الانقاذ،

---

(17) راجع دراستنا السالفة عن الفارابي.

(18) نفس الدراسة.

ولو على صعيد الحلم، ضربا من العبث. لقد اصبحت هذه الامبراطورية تنوء تحت ثقل مشاكلها الكثيرة المتكاثرة: لقد تحولت الى دويلات وامارات متحاربة متطاحنة، **ومات الامل في قيام حكم مركزي تتبلور فيه من جديد وحدة السلطة واستمرارية الدولة**، بل لقد غدا من شبه المستحيل تأسيس امارة قوية تنعم ببعض الاستقرار مثل تلك التي عاش الفارابي في كنفها يوم كان يحرر مدينته الفاضلة بدمشق، امارة سيف الدولة الحمداني. لقد خبر ابن سينا، من خلال تجربته الشخصية، ذلك الواقع المر، وعانى من وظيفته كوزير لاحد الامراء البويهيين ما جعله - في اواخر حياته على الاقل - يلوم القدر الذي دفع به دفعا الى الانغماس في شؤون لم يكن من اهلها، حسب قوله. لنستمع الى الشعور بالندم والخيبة والمرارة يتقطر من قلمه في رسالة بعثها الى بعض اصدقائه. يقول: «... ومن هذا المتفرغ عن الباطل الى الحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل. لقد انشب القدر فيَّ مخالب الغِيَر، فما أدري كيف أتملص وأتخلص. لقد دفعت الى اعمال لست من رجالها، وقد انسلخت عن العلم فانما ألحظه من وراء سجيف ثخين»[19].

لم يكن من الممكن، لا موضوعيا ولا ذاتيا، ان يتبنى ابن سينا المنظومة الفارابية بمضمونها الايديولوجي الذي حمله اياها ابو نصر، بل لقد طرح ذلك المضمون جانبا، اهمله وكأنه لم يكن، ولكن لا ليتبناها كمنظومة معرفية محض - وهل هناك من منظومة معرفية محض؟ - بل ليتجه بها اتجاها آخر يجعلها اكثر انسجاما مع اتجاه التاريخ في عصره، الاتجاه الذي «جمَّد» المجتمع العربي الاسلامي فيما نطلق عليه اليوم «عصر الانحطاط».

كان عصر ابن سينا عصر تمزق اجتماعي وسياسي وايديولوجي، عصرا اخذت فيه الحضارة العربية الاسلامية تشق طريقها سريعا نحو التراجع والانحطاط، في المشرق الاسلامي خاصة. وكان عصر ابن سينا مع ذلك، عصر ازدهار الفكر والثقافة في مختلف الميادين. ففي كل مجال من مجالات الفكر والثقافة، نجد في هذا العصر من يمثل قمة تطور هذا العلم او الفن من العلوم والفنون التي زخرت بها الحضارة العربية الاسلامية. واذا نحن اقتصرنا على مجال الفلسفة وحده، وهو المجال الذي يهمنا هنا اكثر من غيره، تراءى لنا تطور المعارف العلمية والفلسفية في المشرق الاسلامي على شكل خط صاعد يقف ابن سينا عند نهايته متوجا مجهودات الكندي والفارابي في الفلسفة ونجاحات الرازي في الطب... وتلك «مفارقة» طالما نوه بها مؤرخو الفكر الاسلامي المعاصرون: «المفارقة» بين واقع اجتماعي سياسي متفكك ومنحط، وواقع فكري ثقافي مشع ومزدهر، «المفارقة» التي يتخذ منها البعض

(19) أنظر نص الرسالة في كتاب عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب، ص ٢٤٥.

دليلا على فساد الرأي القائل بوجود ترابط دائم بين الفكر والواقع.

ودون الدخول في مناقشات نظرية مجردة ستخرج بنا عن موضوعنا، نكتفي بالقول ـ وهذه الدراسة ستثبت هذا ـ ان هذه «المفارقة» (بمعنى التناقض الغريب) لم تكن واقعا تاريخيا، وانما هي احدى منتجات الفكر اللاجدلي الذي لا يرى في التقدم الا الناحية الكمية. ومن المؤسف ان مؤرخي الفكر العربي قد انساقوا مع هذه النظرة اللاتاريخية ولم يشذ عنهم حتى اولئك الذين يصرحون بنزعتهم «الجدلية».

فعلاً، لقد كانت الثقافة العربية الاسلامية في هذا العصر، منظورا اليها من الناحية الكمية وحدها، تبدو وكأنها بلغت درجة من «التقدم» تغطي على جميع مظاهر الازدهار التي عرفتها من قبل. ولكن هذه الثقافة نفسها، وفي ذات العصر، كانت، منظورا اليها من زاوية الدور الذي لعبته في المجتمع، منسجمة، في اتجاهها ومضمونهاالايديولوجي مع اتجاه التاريخ، مع الواقع الاجتماعي والسياسي الذي ابرزنا بعض ملامحه، الواقع الذي افرز ما نسميه بعصر الانحطاط. **ولقد كان ابن سينا يمثل الوجهين معا: لقد مثل الازدهار الكمي للثقافة العربية الاسلامية بضخامة مؤلفاته ووضوح تفكيره وسلامة أسلوبه، وأيضا بكثرة ادعاءاته. ولكنه مثَّل الى جانب ذلك، الوجه الآخر لنفس الثقافة، فكان رغم كل ما اضفى على نفسه وما اضفي عليه، من أبهة وجلال، المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط.**

ان ابن سينا يبدو من هذه الناحية ـ وهي أهم من غيرها ـ لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الاسلامية أوجها كما يعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرس وعمل على تكريس لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الاسلامي تحت غطاء «عقلانية» موهومة. يجب ان نتحرر، اذن، من تلك الفكرة الخاطئة التي سادت منذ قرون عديدة، بل منذ ابن سينا نفسه، الفكرة التي تقدم تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام على شكل خط متصل صاعد يحتل ابن سينا قمته، ليأتي الغزالي، بعد نصف قرن، ليضربه «الضربة القاضية». **لا، لم يكن الغزالي في هذا المجال الا تلميذا لابن سينا، مثله مثل شهاب الدين السهروردي.** لقد حقق السهروردي الحلبي ما تضمنه الفكر السينوي في مجال، وحقق الغزالي ما تضمنه نفس الفكر في مجال آخر، وفعلاً، فلقد كان «كل الصيد في جوف الفِرا».

* * *

قد يبدو أننا استبقنا خطوات البحث فأصدرنا حكماً عاماً على الشيخ الرئيس قبل عرض افكاره وتحليل آرائه. ليكن ذلك، ما دام هذا ضرورياً في محاربة كثير من الأفكار المسبقة التي وجهت وتوجه قراءتنا لتراثنا الفلسفي، وبالأخص لتراث ابن سينا.

لنقبل هذا الحكم العام، ولنضعه بين قوسين، ان شئنا. انه ضروري لقراءة «شهادات الاثبات» قراءة غير القراءة المألوفة: القراءة التي تميز بوعي، بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، في الفكرة الواحدة، بله في المنظومة الفلسفية الواحدة التي تغطي عصوراً مختلفة، كالمنظومة الفارابية السينوية.

ب ـ التوجيه السينوي للمنظومة الفارابية: عناصر «الفلسفة المشرقية».

لعل اكبر خطأ ارتكبه الباحثون المحدثون الذين اهتموا بالكشف عن مضمون ما دعاه ابن سينا بـ «الفلسفة المشرقية» انسياقهم وراء البحث عن معنى للاسم للوصول الى الكشف عن مضمون المسمى. لقد انشغلوا بكلمة «مشرقية» التي وصف بها الشيخ الرئيس هذه «الفلسفة»، فحاولوا ربطها بـ «الاشراق» تارة وبـ «المشرق» تارة اخرى، دون تعيين المقصود بالضبط بـ «المشرق»، سوى انه في مقابل «اليونانيين» الذين يقعون على جهة المغرب بالنسبة للمشرق الاسلامي.

نحن لا نريد هنا استعادة تلك المناقشات اللفظية التي شغلت المستشرقين حول كلمة «مشرقية» ولا القيام بمحاولة جديدة لربط، او لفصل، «الفلسفة المشرقية» السينوية بفلسفة الاشراق السهروردية[20]. اننا نفضل بدلا من ذلك كله الانطلاق من الاساس الذي اراد ابن سينا ان يقيم عليه مشروع فلسفته المشرقية تلك، نقصد بذلك: المنظومة الميتافيزيقية التي شيدها الفارابي. اما علاقة هذه الفلسفة ـ المشروع بفلسفة الاشراق السهروردية، اما المعنى الذي قصده الشيخ الرئيس بنسبتها الى المشرق، فذلك ما سيتضح بعد اتضاح الاساس الذي اراد تشييدها عليه.

تبنّى ابن سينا، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، المنظومة الفلسفية الفارابية، فقرأ من خلالها ارسطو، بل الفكر اليوناني كله. ولكنه قبل ذلك قرأ المنظومة الفارابية نفسها قراءة خاصة مكنته من توظيفها في غير ما وظفت فيه من قبل. لم يضف الشيخ الرئيس اية عناصر جديدة إلى هذه المنظومة، ولم يحذف منها أي شيء، وبالتالي لم يقم بإجراء أي تغيير في هيكلها العام. كل ما فعله هو انه ابرز عناصر معينة محملا اياها بالفعل ما كانت تتضمنه بالقوة، في

(20) للاطلاع على مجمل تلك المناقشات انظر بحث نلينو المشار اليه في تعليق رقم ٩. وانظر وجهة نظر مخالفة ترى في الفلسفة المشرقية السينوية مجرد مشروع أخفق ابن سينا في تحقيقه فتحقق على يد شهاب الدين السهروردي: هنري كوربان تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣٠٦. منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٦. وانظر كذلك محاولة ابي العلا عفيفي الجمع بين الرأيين، في مقالة له بعنوان «الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا» نشرت ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا. (بغداد ١٩٥٢).

حينُ أهمل عناصر اخرى ناقلا الى ميدان القوة ما كانت تحمله بالفعل. والعناصر التي تعرضت لهذه العملية، عملية الابراز خاصة، هي التي أدت إلى تغيير في اتجاه المنظومة وبالتالي إلى تأسيس ما دعاه الشيخ الرئيس بـ «الفلسفة المشرقية».

قبل فحص هذه العناصر والكشف عن ذلك الاتجاه لنلق اولا نظرة اجمالية على المنظومة الفارابية نفسها.

* * *

تربط المنظومة الفارابية بين الطبيعة و «ما بعد الطبيعة» ربطا منطقيا لا يخلو من جمال وإحكام لتؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه: وهكذا، فانطلاقا من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الموجود، يطرح الفارابي، كموضوعة غير مبرهن عليها، ولا تحتاج إلى برهان لانها احد اطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود، يطرح الموجود الواجب الوجود كسبب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ـ التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ـ على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحسّ وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقرن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود اقتران المعلول بعلته، فلا فاصل بينهما. أما كيفية صدور الموجودات عنه فهي ان «وجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو». وبما أن واجب الوجود هذا هو بالتعريف واحد بسيط كامل خال من جميع انحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى أي شيء آخر. . . وبما ان ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل، ومفارق (أي صورة عقلية محض) فإن ما يفيض عن وجوده هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله[21].

ذلك هو العقل الاول في سلسلة العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود. هنا، عند هذه النقطة يتدخل نظام بطليموس الفلكي ليحول «المنطق» الى انطولوجيا وليمزج بين الطبيعة و «ما وراء الطبيعة» بشكل يجعل الواحد منهما يفسر الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الاول يعقل ذاته ويعقل مبدأه (= الله واجب الوجود) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، ومن هذه الكثرة «الاعتبارية» الراجعة الى تعدد معقولاته تحدث الكثرة على الصعيد الانطولوجي: فبما يعقل ذاته تفيض عنه كرة سماوية (او فلك) جرما ونفسا، هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى ان النفس هي مبدأ حركة جرم الفلك. وبما يعقل مبدأه يفيض

(21) أنظر كتابه «آراء اهل المدينة الفاضلة» ص ٣٨. وكذلك الفصل الاول من نفس الكتاب و«السياسة المدنية» لتكوين فكرة واضحة عن تصور الفارابي للكون. فعلى الرغم من ان الكتابين يكرر بعضهما بعضا الا انهما مع ذلك متكاملان، يفسر احدهما بعض الجوانب الغامضة في الآخر.

عنه عقل ثان. وهذا العقل الثاني يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية اخرى جرما ونفسا، ويعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثالث.. وهكذا الى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع، هو وكرة القمر، مرورا بكرة السماء الاولى وكرة الكواكب الثابتة وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر[22]. وعند هذا العقل العاشر ينتهي «صدور الاشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات» كما ينتهي عند القمر «وجود الاجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا». وبدلا من ذلك تصدر عن العقل العاشر النفوس الارضية والهيولى المشتركة لجميع الاجسام، هذه الهيولى التي تتحول بحركة الافلاك فتتشكل منها العناصر الاربعة (الماء والهواء والنار والتراب) التي منها تتكون الاجسام الارضية. وهكذا فعندما يتكون جسم ما على هذا النحو يفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمى بواهب الصور كما يسمى كذلك بالعقل الفعال). ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلا زائدا على جسميته فيصبح كائنا من الكائنات (جماد، نبات، حيوان، انسان).

جميع الكائنات الارضية تتألف اذن من مادة وصورة. والانسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت عن العقل الفعال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبلها. والنفس البشرية مجموعة من القوى: القوى المنمية (غاذية ومربية ومولدة) ويشترك فيها النبات والحيوان والانسان، والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشترك فيها الحيوان والإنسان، والقوى المدركة (وهي القوى الحاسة والمتخيلة، وهي للإنسان والحيوان، والقوة الناطقة وهي للانسان فقط). وعلى الرغم من تعدد هذه القوى فالنفس مع ذلك واحدة لا تتجزأ بتجزؤ وظائفها، وإنما تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، **ولذلك كانت النفس، بوصفها وحدة مشكلة من هذه القوى، تتوقف في وجودها على وجود الجسد.**

ويولي الفارابي اهمية قصوى للقوة الناطقة، التي هي العقل، ويعني بكيفية خاصة بالعقل النظري الذي يجعله مراتب ثلاثاً:

ـ العقل الهيولاني، ويسميه ايضا بالعقل بالقوة، و «هو نفس ما او جزء من نفس او قوة من قوى النفس، او شيء ما: ذاته معدّة او مستعدة لان تنتزع ماهيات الاشياء كلها وصورها، دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها»[23].

---

(22) العقول السماوية عشرة اذا أخرجنا منها واجب الوجود (الله) وهو عقل. أما اذا اعتبرناه كبداية للسلسلة فستصبح تلك العقول احد عشر. وهذا ما فعله الفارابي في آراء اهل المدينة الفاضلة.
(23) الفارابي، رسالة في العقل. ص ١٢.

ـ العقل بالفعل وهو نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد، تلك المعقولات التي تصير هكذا معقولات بالفعل بعد ان كانت قبل الانتزاع معقولات بالقوة.

ـ العقل المستفاد وهو نفس العقل بالفعل الذي حصلت فيه المعقولات المجردة عن المواد، والذي اصبح قادرا على ادراك المعقولات البريئة من المادة اصلا، اي الصور المجردة كالعقول السماوية. وهذا العقل المستفاد هو ارقى مرتبة يستطيع العقل البشري بلوغها. انها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيصبح مؤهلا لتلقي المعقولات منه مباشرة».

تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي، بل تفوق مرتبة النبي، باعتبار ان الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بعقله، في حين ان النبي يتلقى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعال في عقل الفيلسوف او في مخيلة النبي يتلقاه من الله، وهكذا «يكون الله عز وجل يوحي اليه (= الانسان) بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم الى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الان من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي، وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة»[24].

لماذا كانت تلك المرتبة، مرتبة النبي والفيلسوف، هي اعلى مراتب السعادة؟

الجواب واضح، ذلك لانه اذا كانت السعادة في معناها العام هي تمام الاطمئنان، فان هذا لا يحصل الا بمعرفة جميع الحقائق وجميع الاسباب وكيفية ارتباطها بالمسببات، فبهذه المعرفة الكاملة الشاملة تزول كل عوامل الاضطراب والقلق والخوف.. الخ ويتحقق بالتالي للنفس البشرية الاطمئنان الكامل. على ان الاطمئنان وحده ليس كل السعادة بل هو مجرد مظهر من مظاهرها. ان جوهر السعادة كامن في التغير الكيفي الذي يحصل للنفس بفضل المعرفة بحقائق الموجودات.. اي المعرفة بما هو ثابت لا يتغير بتغير المواد، لانه فوق مستوى المادة. ان النفس ـ والمقصود هنا العقل ـ عندما تبلغ درجة العقل المستفاد تصبح قادرة، كما قلنا، على تعقل الصور المفارقة البريئة من المادة اصلا. فتصير بذلك، من جملة الجواهر المفارقة للمواد. وبذلك يكمل وجودها وتستكمل حقيقتها. يقول الفارابي: «السعادة.. هي

(24) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ١٠٤. تحقيق البير نصري نادر. المطبعة الكاثوليكية بيروت. ١٩٥٩.

ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة (اي ان تصبح عقلا نظريا كاملا، اي مستفادا يعقل المعقولات المفارقة)، وذلك ان تصير في جملة الاشياء البريئة من الاجسام (لا تحتاج في ان تدرك الى عضو به تدرك، ولا الى جسم يكون كالمادة للصورة التي تريد ادراكها)، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما ابدا (ان التمييز هنا بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة غير وارد..)، الا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال»، لان هذا جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فليست كذلك، وانما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة: «اما النفس فانها ما دامت لم تستكمل (حقيقتها) ولم تفعل أفعالها (التي بها تصير كاملة) كانت قوى وهيئات فقط معدة لان تقبل رسوم الاشياء، مثل البصر قبل ان يبصر، وقبل ان تحصل فيه رسوم المبصرات»[25].

وهذه السعادة لا تحصل للانسان، ولا يمكن ان تحصل له الا اذا كان يعيش في مجتمع، وكان هذا المجتمع فاضلا. ذلك لان «كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ افضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال... الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين.. والخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال اولا بالمدينة... والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة...»[26]. وبعبارة اخرى ان «**بلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الامم، ليست الارادية منها فقط بل والطبيعية، وان تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية**»[27].

كيف تصبح المدن فاضلة بهذا الشكل؟

ليس من سبيل الى ذلك الا اذا عكست في نظامها نظام الكون كله من تماسك اجزائه وتسلسل المراتب والمنازل فيه. ان المدينة لا تكون فاضلة الا اذا كانت «مرتبطة اجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها ببعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض» فتصير بذلك «شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة ايضا بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الاول وتنتهي الى المادة الاولى والاسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيهان بارتباط الموجودات بعضها ببعض وائتلافها، ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به سائر الموجودات»[28].

---

(25) السياسة المدنية. تحقيق فوزي متري النجار. المطبعة الكاثوليكية، ص ٢٧، بيروت ١٩٦٤.

(26) آراء اهل المدينة الفاضلة ـ نفس الطبعة ص ٩٦ ـ ٩٧.

(27) السياسة المدنية .. ص ٨٤.

(28) نفس المرجع والصفحة.

وإذن فالمعرفة بمراتب الموجودات ليست ضرورية فقط لسعادة النفس سعادة عقلية، بل هي ضرورية ايضا لتوفير شرط آخر ضروري للسعادة، وهو بناء المدينة الفاضلة التي يجب ان تحكي في نظامها وتسلسل مراتبها نظام الكون وتسلسل مراتب أجزائه. ومن هنا كانت **المنظومة الفارابية موجهة، كما اشرنا الى ذلك من قبل، الوجهة التي تجعلها تقدم النموذج المثالي، العلمي ـ الفلسفي، لتشييد المدينة الفاضلة مدينة العقل التي تعكس في نظامها وعلاقات اجزائها أرقى ما يمكن ان يبلغه الانسان العارف من مراتب على سلم العقلانية.**

نعم ليس يمكن لجميع اعضاء المدينة بلوغ هذا المستوى من العقلانية الذي يجعلهم يرتعون في نعيم السعادة العقلية وبالتالي في الطمأنينة التامة الشاملة. فكيف يمكن، اذن، تشييد مدينة من هذا النوع في مجتمع لا تشكل فيه النخبة العارفة العالمة سوى أقلية ضئيلة؟

الجواب تقدمه المنظومة نفسها ومن داخلها. كيف لا، وهي التي يراد منها ان تقدم نموذجا كاملا للمدينة الفاضلة في مجتمع معين هو بالذات مجتمع الفارابي: المجتمع الذي يستمد معظم أفراده معارفهم من الدين، ـ والذي عاش ويعيش توترا فكريا ـ وبالتالي اجتماعيا وسياسيا ـ نتيجة عدم توافق ما يعلمه الدين وما يقرره العقل، على الاقل في نظر كثير من أفراده، هم بالضبط اهل الدين والملة. لقد سبقت الاشارة الى ان الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بواسطة العقل المنفعل حقائق الاشياء بأسبابها وترابطاتها، وان النبي يتلقى بمخيلته نفس الحقائق ولكن في صيغتها الجزئية، وفي الغالب يكون ذلك على شكل مثالات وصور محاكية. وإذن، فما في الدين على صورة مثالات يوجد في الفلسفة على حقيقته اي على صورة كليات تشتمل على كل الجزئيات التي يقررها الدين. ومن هنا كانت «الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة» وذلك لان «الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية» كما ان «الآراء النظرية التي في الملة» و «التي تؤخذ فيها بلا براهين» انما تجد «براهينها في الفلسفة النظرية»[29].

هكذا تتخذ السعادة عند الفارابي معنى اجتماعيا مشخصا... انها سعادة المجتمع، مجتمعه هو، التي لا يمكن ان تتحقق في نظره الا بازالة كل تناقض بين الدين والفلسفة، بين العقل والنقل. وليس من سبيل الى ذلك الا بتحقيق السيادة الكاملة للعقل.

* * *

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة، في اتجاهها وغايتها ومضمونها

---

(29) الفارابي، كتاب الملة.. تحقيق محسن مهدي ص ٤٧. دار دمشق، بيروت ١٩٦٧.

الايديولوجي. وقد رأينا من المفيد هنا تفصيل القول فيها قليلا حتى نتمكن، من خلال هذه المعطيات التي استعدناها من دراسة سابقة عن الفارابي وفلسفته السياسية والدينية، من اثارة الانتباه الى التعديلات «الطفيفة» التي اجراها ابن سينا على هذه المنظومة والتي مكنته من اجراء تعديل جذري في اتجاهها وغايتها، ومكنته بالتالي من ان يؤسس عليها فلسفته المشرقية. فلننتقل، اذن، الى ابراز **التوجيه السينوي للمنظومة الفارابية**.

١ ـ لنلاحظ اولا ان اهتمام الفارابي في منظومته تلك، منصب اساسا على ابراز التناسق والانسجام والوحدة والنظام بين عناصر المنظومة: فالموجودات تتسلسل نزولا، في تراتب هرمي محكم وترابط سببي صارم، من الموجود الاول واجب الوجود الى «أخس» انواع المادة، بل الى المادة اللامتعينة (الهيولى). والمعرفة ترتقي صعودا من أدنى درجاتها (الاحساس) الى العقل المستفاد (اي تلك المرتبة العليا التي يبلغها العقل النظري عندما يصبح في امكانه تعقل المعلومات المجردة من المادة اصلا، بدون الاستعانة لا بالحس ولا بالخيال، المرتبة التي يتصل فيها بالعقل الفعال واهب الصور وملك الوحي).

واذا كان الفارابي قد اهتم بالجانب الانطولوجي في منظومته، فحرص على وضع كل نوع من الموجودات في مكانه الذي يستحقه، طبقا لما يقتضيه التسلسل النازل من العقل المحض الى المادة او من المؤثر الذي لا يتأثر الى المتأثر الذي لا يؤثر، فان اهتمامه بالجانب المعرفي كان اوسع وأشد، بل يمكن القول ان اهتمامه بالجانب الانطولوجي لم يكن يرمي الى شيء آخر غير ارساء القنوات وتمهيد الطريق لنظريته في المعرفة. يتجلى ذلك واضحا من اهتمامه اهتماماً فائقا بالعقل وقواه ومراتبه: فالعقل هو مبدأ **النظام والوحدة**، وادراك النظام والوحدة في الكون، ادراكا عقليا واضحا هو السعادة عينها، هو الغاية من الانسان ومن الكون معا. من هنا يمكن القول فعلا: «ان قضية العقل عند الفارابي أهم قضية حاول معالجتها، فهي حجر الزاوية في نظامه كله»[30].

اما **ابن سينا** فلقد انصرف باهتمامه داخل نفس المنظومة الى ابراز، لا الوحدة في الكون، كما فعل الفارابي، بل الثنائية التي حاول الكشف عنها ليس في الكون ككل وحسب بل في اجزائه كلها. يتجلى ذلك بكيفية خاصة في تأكيده على الفرق النوعي بين طبيعة العالم العلوي وبين طبيعة العالم السفلي من جهة، وبين النفس البشرية وبين بدنها، بل سجنها، من جهة ثانية. لقد كان الفارابي يرى ان الاختلاف بين الموجودات هو، اساسا، اختلاف في الدرجة

---

(30) حنا فاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية. الجزء الثاني. ص ١٢٨، دار المعارف. بيروت ١٩٥٨.

وليس في النوع، ولذلك قال بامكانية الكيمياء، وهذا على العكس من ابن سينا الذي جعل الاختلاف بين المعادن اختلافا في النوع فقال باستحالتها. نعم ان الفارابي لا ينكر وجود الانواع بل يذهب في ذلك مذهب القدماء وعلى رأسهم ارسطو، ولكن من الممكن القول مع ذلك استنادا الى سياق تفكيره انه كان يرى ان **الاختلاف في النوع هو نتيجة تراكم الاختلاف في الدرجة**. ولذلك نلاحظ انه يقدم الموجودات في منظومته متسلسلة مترابطة من اعلى المراتب الى أدناها، ويشبِّه ذلك بالجسم البشري الذي تتسلسل فيه الوظائف من القلب «الرئيس» الى آخر عضو في الجسم، وبالمدينة التي تتسلسل فيها المراتب والوظائف من الرئيس الاول الى الاعضاء الذين يَخدِمون ولا يُخدَمون. هذا في حين نجد ابن سينا بالعكس من ذلك ينصرف بكليته الى ابراز الفرق النوعي بين العالم العلوي والعالم السفلي، وبين الموجودات داخل العالمين.

ولكي يكرس الشيخ الرئيس هذا التمايز بين العالمين، وذلك التراتب داخلهما يعمد الى تأكيد جوهرية النفس وروحانيتها واستقلالها التام عن البدن، وذلك بمختلف «البراهين» والتحايلات قصد الحاقها بالعالم العلوي، وحتى لا يبقى لديه في العالم السفلي الا المادة وما تركب منها. ومثل ذلك فعل بالنسبة للاجرام السماوية التي جعلها من طبيعة إلهية، تحس وتتخيل. وهكذا فبينما يؤكد الفارابي انه: «ليس في الاجسام السماوية من الانفس، لا الحاسة ولا المتخيلة، بل انما لها النفس الناطقة»[31] البشرية، نجد ابن سينا يؤكد العكس تماما، ويرى انه «ليس بمنكر ان يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس (. . .) ولعل لها حاجة، من وجه الى آمر حسي وادراك زماني، كما يذكره المشرقيون»[32].

بامكاننا ان نسجل اذن، ان مما يختلف فيه المشرقيون عن المغربيين (= اليونانيون: ارسطو. . .) مسألة ما اذا كانت الأجرام السماوية ذات نفوس تحس وتتخيل، وتعقل، ام ان لها «النفس التي تعقل فقط». وبالتالي فان من عناصر «الفلسفة المشرقية» السينوية: **القول بأن الأجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على انها تعقل.**

٢ ـ قد تبدو هذه المسألة ثانوية اذا اخذناها بمعزل عن علاقتها بالعناصر الاخرى في

(31) كان الفارابي يرى ان المعادن المعروفة في عصره، «أصناف لنوع واحد» لا تختلف الا «بخواص من الكيفيات» مما يجعل انقلاب بعضها الى بعض ممكنا «لامكان تبدل الاعراض حينئذ وعلاجها بالصنعة». اما ابن سينا فقد كان يرى، بالعكس من ذلك، ان المعادن «انواع قائمة بنفسها» لا يمكن قلب بعضها الى بعض. أنظر مقدمة ابن خلدون ج٤، ص ١٢١٩. طبعة لجنة البيان العربي تحقيق علي عبد الواحد وافي القاهرة ١٩٦٢.

(32) الفارابي: السياسة المدنية ص ٣٤.

المنظومة. اما اذا نظرنا اليها من خلال هذه العلاقة فاننا سنكتشف انها قضية جد اساسية، ليس فقط بالنسبة للمنظومة المعينة كما قرأها وأعاد صياغتها الشيخ الرئيس، بل ايضا، وهذا ما سيتضح لاحقا، بالنسبة للفلسفة المشرقية نفسها، ولأصلها «المشرقي».

ان تبنّي ابن سينا لفكرة «المشرقيين» هذه، الفكرة التي ترى ان «الاجرام السماوية تحس وتتخيل» قد جعله يدخل تعديلا «طفيفا» على نظرية الفيض الفارابية، تعديلا اصبح الفيض بمقتضاه ثلاثي القيمة، لا ثنائيا كما رأيناه عند الفارابي. وهكذا فبينما يصدر عن كل عقل من العقول السماوية عقل مثله وكرة سماوية جرما ونفسا، حسب رأي الفارابي، يصدر عنها، حسب رأي ابن سينا ثلاثة موجودات مختلفة بالطبيعة، عقل، ونفس، وجرم فلكي. ان عبارة «كرة سماوية جرما ونفسا» لا تعني في المنظور الذي يتحرك فيه الفارابي ان هناك نفسا مستقلة لكل جرم سماوي. كلا: ان «جرما ونفسا» هنا معناها «مادة وحركة»، وهذا راجع الى التصور القديم الذي كرسه ارسطو والذي يفهم الحركة على انها راجعة دوما الى مبدأ منه تصدر وتبتدىء، وذلك هو النفس. واذن، فلما كانت الاجرام السماوية تتحرك فلا بد ان يكون هناك مبدأ لحركتها وهو النفس اي القوة المحركة لها والتي لا تنفصل ولا تختلف عنها. ولذلك فعندما يقول الفارابي «ليس في الاجسام السماوية من الانفس، لا الحاسة ولا المتخيلة، بل انما لها النفس التي تعقل فقط» فهو انما يؤكد رأيه في الفيض الذي جعله ثنائي القيمة: العقل، والجرم الفلكي المتحرك لا غير. واذن، فـ «النفس» في اصطلاح الفارابي ليست شيئا آخر غير قوة من قوى الجسم. وهذا ما سيتضح اكثر بعد قليل.

٣ ـ ولكي يؤسس ابن سينا هذا التعديل الذي أدخله على نظرية الفيض الفارابية اخذ من الفارابي مفهوما كان قد ورد لديه عرضا. انه مفهوم «واجب الوجود بغيره». لقد لاحظ الفارابي ان الشيء يظل ممكنا ما دام غير موجود، فاذا وجد اصبح واجب الوجود بغيره، اي بواجب الوجود بذاته (= الله).

تبنّى ابن سينا هذه الفكرة واعتمد عليها في تقسيم الوجود الى ثلاثة اصناف: واجب الوجود بذاته (= الله)، ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (العالم)، ممكن الوجود (الحوادث..). وكما فعل الفارابي من قبل، ولكن دون الحاح ولا تركيز، انتقل ابن سينا من هذه القسمة العقلية الى «القسمة الانطولوجية» فقسم الموجودات، هكذا الى ثلاثة اقسام، وجعل الفيض ثلاثي القيم. وهكذا فالعقل الاول الصادر عن الله (واجب الوجود): ١ ـ يعقل ذاته باعتباره صادرا عن واجب الوجود بذاته (اي يعقل مبدأه) فيصدر عنه عقل مثله. ٢ ـ ويعقل ذاته باعتباره «ممكن الوجود بذاته واجب بغيره» فتصدر عنه نفس سماوية. ٣ ـ

ويعقل ذاته بوصفه ممكن الوجود فيصدر عنه جرم فلكي. ومن هنا كانت الاجرام السماوية عند ابن سينا تحس وتتخيل وتعقل: هي تحس وتتخيل لان لكل جرم سماوي نفس تخصه مستقلة عنه ومتجوهرة بنفسها، وهي تعقل لان بازاء كل نفس وجرم سماويين عقل سماوي مستقل ومتجوهر بنفسه كذلك[33].

تلك هي «القسمة العقلية» التي انطلق منها ابن سينا في بناء نموذجه الخاص الذي قدمه لنا عن المنظومة الفارابية، وهو النموذج الذي عرضه في مختلف كتبه. انها نفس «القسمة» التي يزهو بها زهوا كبيرا لكونها مكنته من اقامة «الدليل» على وجود الله استنادا فقط الى مجرد تأمل فكرة الوجود. ان هذا «الدليل» في نظر ابن سينا «أوثق وأشرف»: هو «أوثق» لكونه يقوم على الاستدلال بالعلة (= الله) على المعلول (= المخلوقات)، وهو «أشرف لانه يجعل الله شاهداً على مخلوقاته، وذلك يعكس أدلة المتكلمين والفلاسفة التي تجعل المخلوقات (أو الحركة) دليلاً على خالقها (أو محركها). ولذلك كان هذا الدليل خاصاً بـ «الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»[34].

وكما سنرى فيما بعد، بل وكما نستطيع ان نلاحظ منذ الان، فان هذه «القسمة العقلية» لم تكن بريئة، مثلما ان الدليل المؤسس عليها لم يكن هو الآخر بريئا. لقد كان الهدف من تلك «القسمة» تأسيس الاعتقاد في الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية باعتبار انها ذوات نفوس روحانية متجوهرة بنفسها تحس وتتخيل وتعقل. وبما ان الشيخ الرئيس يربط هذا الاعتقاد بآراء «المشرقيين» وبالتالي بـ «الفلسفة المشرقية» ذاتها كما لاحظنا ذلك اعلاه، فانه يمكن القول **ان تلك «القسمة العقلية» التي جعل منها على التوّ «قسمة انطولوجية» هي ايضا عنصر من عناصر «الفلسفة المشرقية»**. وبذلك يكون ابن سينا صادقا مع قارئه حينما نبهه الى ان التفطن الى ما بين سطور كتاب الشفاء قد يغنيه عن كتاب «الحكمة المشرقية» (النص ٣ - ب).

لنتابع اذن قراءة كتبه العامة منتبهين الى ما بين السطور، ولننتقل الى موضوع النفس البشرية.

٤ - اهتم الفارابي بالعقل وترك النفس في الظل، فكان بذلك **فيلسوف العقل**[35]. اما ابن

(33) ابن سينا: تعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطوطاليس، انظر بدوي: ارسطو عند العرب ص ١١٦.

(34) الاشارات والتنبيهات، نفس المعطيات المذكورة آنفا ص ٥٤.

(35) يقول الفارابي: «وأما الانفس فانها ما دامت لم تستكمل ولم تفعل أفعالها كانت قوى وهيئات فقط معدة لان تقبل رسول الاشياء». السياسة المدنية ص ٣٧. انظر ايضا: المدينة الفاضلة ص ٧٠.

سينا فهو، على العكس من ذلك، قد صرف كامل اهتمامه الى النفس مهملا شأن العقل فكان بذلك فيلسوف النفس. وهكذا فبينما يعتبر الفارابي النفس، كما رأينا من قبل، مجموعة من القوى المرتبطة بالجسد المتوقفة في وجودها عليه، يرى ابن سينا ان النفس جوهر مستقل عن البدن، وهو في هذا لا يخالف الفارابي وحسب، بل يعترض في نفس الموضوع على صاحب «أثولوجيا» (ارسطو المفترى عليه)، وأيضا على ارسطو الحقيقي[36]. يقول معترضا على صاحب «أثولوجيا» ـ الذي قال «ان نفس الانسان ذات اجزاء ثلاثة، نباتية وحيوانية ونطقية، وهي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحليله» ـ يقول ابن سينا معترضا على ذلك: «ان الصحيح ان للانسان ولكل حيوان نفسا واحدة ولها قوى عدة وانها اصل لانبعاث القوى واما ان القوى تبقى معها ـ بعد الموت ـ فهو بحث آخر». اما اعتراضات الشيخ الرئيس على ارسطو الحقيقي حول هذه المسألة فكثيرة ومتنوعة، وهو يعرضها على لسان «المشرقيين» في كتابه «التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو طاليس»[37]. واذن، فبامكاننا ان نضيف الى العناصر التي تؤلف «الفلسفة المشرقية»، القول بأن «جوهر النفس مغاير لجوهر البدن».

ومن هنا نفهم حرص ابن سينا في مؤلفاته التعليمية العامة على البرهنة على وجود النفس واثبات انها جوهر روحاني مستقل بنفسه، وانها مفارقة وخالدة، كما نفهم ايضا السبب الذي دفع الشيخ الرئيس الى تخصيص جزء كبير من المقالة الاولى من كتاب النفس (من الشفاء) لـ «ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه». انه في هذه النقطة بالذات يدافع عن رأي «المشرقيين» القائلين معه ان 'لانسان هو «غير هذا البدن المحسوس» بل هو النفس الذي يشير اليها كل واحد بقوله «انا» وان هذا «الانا» هو «غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفا بربه عالما بحقائق معلوماته فيستعد للرجوع الى حضرته ملكا من ملائكته في سعادة لا نهاية لها»، ويضيف ابن سينا قائلا «وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة فانهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخهم عن ابدانهم واتصالهم بالانوار الإلهية»[38]... ولا شك في أن هؤلاء الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين وأصحاب الرياضة والمكاشفة هم جميعا من «المشرقيين». واذن فمن العناصر الاساسية في فلسفة ابن سينا المشرقية القول بأن النفس

---

(36) شرح أوثولوجيا: ارسطو عند العرب ص ٤١.

(37) نفس المرجع ص ٧٥ وما بعدها.

(38) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها. نشرها البير نادر مع نصوص اخرى في كتاب بعنوان: ابن سينا والنفس البشرية. نفس المعطيات المذكورة آنفاً ص ٣٠ ـ ٣١.

انما تتخذ البدن آلة لها لاستكمال حقيقتها والرجوع الى الحضرة الإلهية حيث تعيش في سعادة أبدية.

٥ ـ وهنا نصل الى **النقطة المركزية** في التوجيه السينوي للمنظومة الفارابية. لقد اتجه الفارابي، كما شرحنا ذلك من قبل، بمنظومته الميتافيزيقية نحو الوجهة التي تجعل منها مثالا ونموذجا للمدينة الفاضلة التي دعا الى تشييدها هنا في ارض المعمورة، ارض البشر. اما ابن سينا الذي تجاهل هذه المدينة الفاضلة البشرية تمام التجاهل، والذي اقتصر فيها كتبه في «السياسة» على سياسة المرء لنفسه ولدخله وخرجه ولاهله وأولاده وخدمه، فقد اتجه بالمنظومة الفارابية وجهة اخرى مخالفة تماما، الوجهة التي تجعل منها مطيه للبرهنة على ان النفس جوهر روحاني **وان السعادة الحقيقية** هي، بالتالي، **عودة النفس الى «المحل الارفع» الذي منه «هبطت»، الى «مدينة»النفوس السماوية، «مدينة» الملائكة التي تَرتع في سعادة ابدية.** ومن هنا كان الهدف من عرض «ما صح» عنده من «العلوم الفلسفية المنسوبة للاقدمين» هو رسْم طريق «الشفاء» و «النجاة» للنفس المعذبة في سجن بدنها، طريق «الرحيل» عبر حلم ابدي لا يعترف بالزمان ولا بالمكان، الى عالم النفوس التي تَرتع في بحبوحة السعادة الابدية، نفوس الاجرام السماوية المجاورة للحضرة الالهية.

لقد تبنى الشيخ الرئيس الجانب المعرفي في نظرية السعادة الفارابية ولكنه اعطاها توجيها آخر وحمَّلها مضمونا آخر. وهكذا، فاذا كان طريق الحصول على السعادة واحداً بالنسبة لكليهما، وهو معرفة الوجود بما هو عليه، بمبادئه وعلله ونظامه وترتيبه، فان جوهر هذه السعادة عند ابن سينا يختلف عن جوهرها عند الفارابي: ان حقيقة السعادة عند ابن سينا هي في تحرر النفس من سجن بدنها والتحاقها بنفوس الأجرام السماوية حيث تنعم مثلها بمشاهدة الحق الاول والحياة بجواره والتشبه به. واذا كان «المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الابدان، من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء» فان السعادة الكاملة الدائمة لا تتم الا بعد مفارقة النفوس لابدانها مفارقة نهائية بسبب الموت(39). **واذن فالسعادة هنا سعادة نفسية شخصية تتوقف على التحرر من «أدران البدن» وبالتالي على استعجال الموت.**

وهذا بالضبط ما سبق للفارابي ان نبه على فساده وبطلانه، يقول ابو نصر: ان «مفارقة النفس للبدن ليست مفارقة بالمكان ولا مفارقة بالمعنى، ولا ان يتلف البدن وتبقى النفس ولا ان تتلف النفس ويبقى البدن غير ذي نفس، بل معنى مفارقة النفس هو ألاتحتاج في قوامها

---

(39) الاشارات ج ٤ ص ٣٣.

الى ان يكون البدن مادة لها وألا تحتاج في شيء من افعالها الى ان تستعمل آلة هي جسم ولا ان تستعمل قوة في جسم ولا ان تحتاج الى ان تستعين في شيء من افعالها بفعل قوة في جسم اصلا، فانها ما دامت محتاجة الى شيء من هذه فليست مفارقة. وذلك (أي المفارقة) انما تكون للنفس التي تخص الانسان، وهو العقل النظري، فانه اذا صار بهذه الحال، صار مفارقا للبدن سواء كان ذلك البدن يحيى بأن يغتذي ويحس او كانت قوته التي بها يغتذي ويحس قد بطَلت، فانها اذا صارت غير محتاجة في شيء من افعالها، لا الى الحس ولا الى التخيل، فقد صارت الى الحياة الاخيرة»[40]. واذن فـ «الحياة الاخيرة» او «الآخرة» حيث السعادة التامة، ليست متوقفة في نظر الفارابي على مفارقة النفس للبدن بمعنى الموت بل متوقفة فقط على استكمال العقل النظري، اي على المعرفة بحقائق الموجودات.

ولذلك يسخر الفارابي من الذين يعتقدون ان السعادة على الحقيقة انما تكون بعد الموت، فيقول: «**يلزم هؤلاء ان يقتلوا انفسهم وان يقتلوا الناس جميعا**»[41]. ان الفارابي، بالعكس من ذلك يوصي سكان المدينة الفاضلة بالحرص على الحياة من اجل خدمة مدينتهم. يقول «ليس ينبغي للفاضل ان يستعجل الموت، بل ينبغي ان يحتال في البقاء ما امكنه ليزداد من فعل ما يسعد به، ولئلا يفقد اهل المدينة نفعه لهم بفضيلته، وانما ينبغي ان يقدم على الموت اذا كان نفعه لاهل المدينة بموته اعظم من نفعه لهم في مستقبل حياته»[42].

* * *

تلك بعض عناصر فلسفة ابن سينا المشرقية، استخلصناها من قراءته لفلسفة الفارابي، ومن خلال مؤلفاته العامة التي عرض فيها كما اشرنا الى ذلك مرارا «ما صح» عنده من «العلوم المنسوبة للأقدمين». ولقد اتضح لنا من خلال هذه العناصر ذلك الفرق الواسع في الاتجاه بين فلسفة الفارابي العقلانية وفلسفة ابن سينا الروحانية، على الرغم من توظيفهما نفس «المادة المعرفية».

واذا كنا قد ركزنا على «النفس» و «سعادتها» فليس ذلك لان الفلسفة المشرقية السينوية

---

(40) الفارابي: فصول منتزعة . . . تحقيق فوزي متري النجار. دار دمشق، بيروت ١٩٧١ ص ٨٦.

(41) نفس المرجع والصفحة. هذا ويذكر ابن طفيل ان الفارابي كان يرى ان السعادة الانسانية انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار (= الدنيا) وان كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز ـ قصة حي بن يقظان، المقدمة.

(42) نفس المرجع ص ٨٤.

تتعلق اساسا بـ «الوجود بعد الموت» كما يذهب الى ذلك هنري كوربان[43]، بل لان المنظومة الفلسفية السينوية في صيغتها المشرقية المباشرة، انما تستهدف تأسيس نظريته، بل نظرية «المشرقيين» في «سعادة النفس»، ليس فقط في الدار الاخرى بل في هذه الدار ايضا.

ذلك ما ينبىء عنه كتاب «الاشارات والتنبيهات» الذي توّجه ابن سينا بثلاثة أنماط (= ابواب) في التصوف، «النمط الثامن في البهجة والسعادة» و «النمط التاسع في مقامات العارفين» و «النمط العاشر في اسرار الآيات»، (وذلك بعد ان خلط العلم الطبيعي بالعلم الإلهي ـ كما لاحظ ذلك شارحه الطوسي الذي علل ذلك بكون «السياقة التي اختارها» ابن سينا تقتضي ذلك. وما تلك السياقة الا جعل العلمين المذكورين يؤسسان قسم التصوف بأنماطه الثلاثة)[44].

ذلك أيضاً ما يتكرر في رسالة له في النفس سبقت الإشارة إليها، وفي رسائله الرمزية خاصة منها «رسالة الطير» وقصة «حي بن يقظان»[45]. من هذه الرسائل جميعا، التي هي بالفعل «مشرقية»[46]، نستطيع ان نؤكد ان ما دعاه **ابن سينا بـ «الفلسفة المشرقية» هو منظومة، فلسفية خاصة، هيكلها ـ العلمي، الميتافيزيقي ـ هو نفس الهيكل الذي شيده الفارابي والذي تحتل فيه نظرية الفيض العمود الفقري، اما محتوى هذه الفلسفة المشرقية السينوية، محتواها الفلسفي ـ الديني، وليس مضمونها الايديولوجي، فهو نظرية ابن سينا في النفس،** تلك النظرية التي تتعدى نطاق البرهنة على وجودها وجوهريتها وخلودها بالشكل الذي هو معروض في كتب ابن سينا «العامة»، لتشمل، ليس فقط «وجود النفس بعد الموت»، بل ايضا **اتصال نفوس الأحياء بنفوس الاموات منهم**. ولعل جواب ابن سينا على رسالة ابي الخير في «حقيقة الزيارة وكيفية الدعاء» اكثر رسائل ابن سينا وضوحا في هذا المجال.

ان ابن سينا يعرض في هذه الرسالة ـ باختصار ـ ما اسميناه بـ «الهيكل العام» للمنظومة الفلسفية الفارابية ـ السينوية، وهو الهيكل الذي عرضنا خطوطه العامة الاساسية في فقرة

---

(43) هنري كوربان، المرجع السابق ص ٢٦٧.

(44) الاشارات ... ج ١ ص ١٦٦.

(45) هناك ثلاث قصص بعنوان حي بن يقظان واحدة لابن سينا وهي رمزية والثانية لابن طفيل وهي عرض فلسفي مباشر والثالثة للسهروردي وهي أشد ايغالا في الرمزية. هذا وقد نشر احمد امين القصص الثلاث في كتاب واحد، دار المعارف القاهرة ١٩٥٩. والى هذه الطبعة سنحيل في ما يلي.

(46) حاول نلينو ان يشكك في الرسائل التي طبعها مهرن بعنوان رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية، تتضمن فعلا هذه الحكمة. ان شكوك نلينو لا اساس لها الا تلك الفرضية ـ غير المبرهن عليها ـ التي انطلق منها في بحثه المذكور آنفا والتي سبق ان ناقشناها (انظر تعليق ١٣).

سابقة. ثم بعد ذلك، بل وتأسيسا على ذلك، يشرح ابن سينا «حقيقة» الزيارة ـ زيارة القبور ـ والغرض منها فيقول: «... فقد اتضح لك نظام سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول، جل ثناؤه، وتأثير بعضها في بعض، وعودة الاثر الى المؤثر لا بتأثر، وهو الاحد الحق سبحانه وتعالى. ثم اعلمْ ان النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال، فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم، نبوية كانت او غيرها، وبلغت الكمال في العلم والاعمال بالفطرة او الاكتساب، حتى تصير مضاهية للعقل الفعال، وان كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية لانه علة، وهي معلولة، والعلة اشرف من المعلول. ثم اذا **فارقت نفس من النفوس بدنها بقيت في عالمها سعيدة ابد الابدين مع اشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية. ثم الغرض من الدعاء والزيارة ان النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة... تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير او دفع ضر وأذى**.. فلا بد للنفوس المزورة، لمشابهتها العقول ولجوارها، تؤثر تأثيرا عظيما وتمد امدادا تاما بحسب اختلاف الاحوال»[47].

هل نذكر مجددا بالحكم العام الذي أصدرناه على فلسفة الشيخ الرئيس والذي صدرنا به هذا القسم من هذه الدارسة؟ هل نعود الى التذكير بعقلانية الفارابي صاحب المدينة الفاضلة؟

لنكتف الآن بهذه «العناصر المشرقية» في فكر الشيخ الرئيس والتي استخلصناها من قراءته لمنظومة الفارابي وأكدناها بنصوص من بعض مؤلفاته «المشرقية» الطابع.. ولننتقل الى «قراءة اهل المغرب لفلسفة اهل المشرق». القراءة التي سنكتشف فيها عناصر جديدة، العناصر التي ستقودنا إلى التعرف على الأصل المشرقي للفلسفة المشرقية السينوية.

٣ ـ قراءة «اهل المغرب» لفلسفة «اهل المشرق»: اسرار الحكمة المشرقية.

لم تكن سمعة ابن سينا في الاوساط الفلسفية بالمغرب والاندلس على ما يرام: لقد تجاهله ابن باجة بينما تحدث عن الفارابي وأخذ عنه.. اما ابن رشد فلقد كان نقده لابن سينا اشد من

---

(47) رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية، نفس المعطيات المذكورة ص ٣٦ ـ ٣٧. هذا والجدير بالاشارة ان ابن سينا، في تفسيره لاوتولوجيا يحيل الى «الحكمة المشرقية» بصدد «الترحم على الموتى» ويقول: «... فأما الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الالهي بالادعية، ولتطلب من الحكمة المشرقية» (ارسطو عند العرب ص ٤٣). وهذا المجال لا يدع مجالا للشك في ان مضمون الرسالة التي نتحدث عنها جزء من مضمون الحكمة الشرقية.

نقده للغزالي[48]. وأما في اوساط المتصوفة الإشراقيين فلم يكن حظه بأحسن حالا، فابن سبعين (٦١٤هـ - ٦٦٩هـ) الذي يقول عن الفارابي انه «أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، مات وهو مدرك محقق..» يصف ابن سينا بأنه: «مموه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وما له من التواليف لا يصلح لشيء، ويزعم انه ادرك الفلسفة المشرقية، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه وهو في العين الحمئة، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه، والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم»[49] (= ارسطو)... فيلسوف واحد، مغربي - اندلسي، اهتم بابن سينا وعلى الخصوص بـ «أسرار» حكمته المشرقية، إنه ابن طفيل صاحب القصة المشهورة: **قصة حي بن يقظان**. ان ابن طفيل يقدم لنا في هذه القصة قراءة كاملة لفلسفة ابن سينا المشرقية، قراءة استهدفت الكشف عن «أسرارها» ومصدرها.

ويظهر ان هذه «الفلسفة المشرقية» السينوية كانت في عهد ابن رشد وابن طفيل، وهما متعاصران، موضوع نقاش. ولعل ابرز ما شغل المهتمين بها بومئذ هو اصلها المشرقي، او على الاقل معنى نسبتها الى المشرق. ذلك ما نفهمه من ابن رشد الذي نسب الى «اصحاب ابن سينا» في الاندلس انهم قالوا: انما سمى فلسفته بـ «الفلسفة المشرقية» لكونها كانت على مذهب اهل المشرق الذين كانوا يعتبرون الأجرام السماوية آلهة. اما ابن طفيل الذي فضّل تقديم عرض مسهب عن هذه الفلسفة، وعلى صورة منظومة كاملة، فلقد ابرز هو الآخر هذا المعنى الذي اشار اليه ابن رشد، وذلك من خلال سلوك حي بن يقظان - الممثل للفلسفة المشرقية في القصة - ازاء الأجرام السماوية، الشيء الذي يلقي أضواء كاشفة على ما سبقت الاشارة اليه من ان الاهتمام بالأجرام السماوية ونفوسها عنصر من عناصر فلسفة ابن سينا المشرقية.

يتعلق الامر اذن، في هذه الفقرة بتتميم قراءتنا للفلسفة المشرقية السينوية من خلال قراءة فلاسفة الأندلس لها، وعلى رأسهم ابن رشد وابن طفيل.

أ - ابن رشد و «مذهب أهل المشرق».

سبقت الاشارة الى ان ابن سينا سلك في اثبات المبدأ الاول (= الله) مسلكا خاصا خالف

---

(48) انظر دراستنا اللاحقة عن ابن رشد.

(49) انظر ما سينيون: مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في البلاد الاسلامية، باريس ١٩٢٩.

فيه طريقة المتكلمين الذين ينطلقون في اثبات الخالق من «البرهنة» على حدوث العالم وافتقاره الى مُحدِث، كما خالف فيه ارسطو الذي أثبت المحرك الاول من خلال الحركة. لقد زعم ابن سينا كما اشرنا الى ذلك من قبل انه بمجرد تأمل فكرة الوجود يمكن اثبات واجب الوجود بذاته، باعتبار ان القسمة العقلية تقتضي ان الموجود هو إما ان يكون واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، أو ممكن الوجود لا غير.

اعترض الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» على هذا الدليل المفضل لدى ابن سينا، قائلاً: ان المبدأ الاول الذي يثبت بهذه الطريقة ليس من الضروري ان يكون علة اولى ولا صانعا مفارقا، لانه من الجائز ان يكون واجب الوجود ـ الذي يثبت بهذه الطريقة ـ جسما قديما، اذ لا شيء في هذا الدليل ينفي عنه الجسمية.

ويؤيد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» الغزالي في اعتراضه على الشيخ الرئيس، ويرى ان ما قاله الغزالي «لازم لزوما لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم» ذلك لان هذه الطريقة لا يمكنها ان تثبت موجودا مفارقا، لان «واجب الوجود بذاته، اذا وضع موجودا، فغاية ما ينتفي عنه ان يكون مركبا من مادة وصورة، وبالجملة ان يكون له حد. فاذا وضع موجودا مركبا من اجزاء قديمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وأجزائه، صدق على: العالم وأجزائه انه واجب الوجود».

ويضيف ابن رشد: «وقد رأينا، في هذا الوقت، كثيرا من اصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا: انه ليس يرى ههنا مفارقا، وقالوا: ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته المشرقية. قالوا، وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق، فانهم يرون ان الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه (= ابن سينا)، وهم مع هذا يضعون طريق ارسطو في اثبات المبدأ الاول عن طريق الحركة»[50].

واضح ان ما يقوله ابن رشد هنا، على لسان معاصريه، ينسجم تماما مع ما ابرزناه من قبل من كون ابن سينا قد عمد الى تعديل نظرية الفيض الفارابية والى الانطلاق من فكرة واجب الوجود من اجل ان يؤسس رأيه القائل بكون الأجرام السماوية تحس وتتخيل بالاضافة الى انها تعقل، الشيء الذي لا يمكن التسليم به الا اذا سلمنا بكونها ذات طبيعة إلهية. واذا كان الامر كذلك فان الدلالة الانطولوجية للقسمة العقلية السينوية التي تحدثنا

---

(50) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة ١٩٦٥ ص ٦٤٠ ج ٢.

عنها آنفا تصبح كما يلي: ان الموجودات ثلاثة اصناف: واجب الواجب الوجود بذاته وهو العقل الأول (= الله)، وممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهو العالم ككل (وقد وصفه ابن سينا بأنه قديم بالزمان حادث بالذات)، وممكن الوجود وهو الحوادث المتغيرة التي تخضع باستمرار للصيرورة. غير ان مفهوم «العالم ككل» الذي وضعناه كالمعنى المشخص لمفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره» لا يستكمل دلالته العميقة الا اذا فهمنا منه الأجرام السماوية بوصفها آلهة او ذات طبيعة إلهية. ذلك لان مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره» ينفي عن الموجود الذي يقال عنه، حالة الامكان ويجعله في حالة الفعل ابدا. ولما كانت حالة الامكان حالة نقص وكانت حالة الفعل حالة كمال، فان القول عن موجود من الموجودات انه واجب الوجود بغيره معناه نفي النقص عنه لان هذا الغير هو نفسه كامل لا يصدر عنه نقص.

هذا من جهة ومن جهة اخرى فان طرح ابن سينا لـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» كقيمة وسطى بين الممكن والواجب ـ على الصعيد المنطقي ـ يجعل منه على الصعيد الانطولوجي واسطة بين الله وعالم الكون والفساد، الشيء الذي يعني اعتباره من طبيعة إلهية. وهذا واضح من نصوص ابن سينا، فالأجرام السماوية هي، بصريح عباراته، واسطة بين الله وعالم ما تحت فلك القمر، بما في ذلك نفوسنا نحن، يقول: «. . . يؤثر الواجب في العقول والعقول تؤثر في النفوس والنفوس في الأجرام السماوية حتى تحركها دائما على الحركة الدورية الاختيارية تشبها بتلك العقول واشتياقا اليها على سبيل العشق والاستكمال، ثم الأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر. . .»[51]. والجدير بالتنبيه هنا ان هذا التأثير الذي تمارسه الأجرام السماوية على العالم الارضي ليس التأثير الطبيعي الذي تقول به الطبيعيات القديمة، بل هو تأثير نفساني روحاني. يقول ابن سينا: «**الكواكب لها قوة التخيل، وهذه القوة لها تامة، فلهذا تؤثر فينا**»[52].

هكذا تتضح امامنا تلك العلاقة الصميمة التي تربط فكرة ابن سينا القائلة ان «الكواكب لها قوة التخيل» بمفهومة «المنطقي» المشهور، مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره». ان صفة «الوجوب» تستلزم حتما القدم وبالتالي فـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» لا يمكن ان يكون الا قديما. . ومن هنا تكون الكواكب قديمة ايضا. ذلك هو معنى قول ابن رشد ان فكرة واجب الوجود يلزم عنها القول بقدم العالم حتما، لانه من الممكن ان يوضع ـ اي يفترض ـ واجب الوجود هذا مركبا من اجزاء قديمة، وهي هنا الكواكب الإلهية.

(51) من رسالته الى ابي الخير في حقيقة الزيارة: نفس المعطيات السابقة ص ٣٦.

(52) ابن سينا التعليقات ـ ص ١٦٦ تحقيق عبد الرحمن بدوي. الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣.

وغني عن البيان القول بأن ما يربط فلسفة ابن سينا بـ «مذهب اهل المشرق» ليس هو القول بقدم العالم، فذلك ما قال به ارسطو والفارابي وابن رشد ايضا، بل القول بنوع خاص من قدم العالم يقتضي القول بروحانية الكواكب وألوهيتها. ومن هنا يمكن ان نستنتج ان ما كان يهم ابن سينا ليس حل الاشكال المنطقي الذي يطرحه القول بـ «حدوث العالم» كما فهمه المتكلمون، او القول بـ «القدم» كما قال به الفارابي، بل ان ما كان يهمه هو تأكيد اعتقاد معين اي فلسفة دينية تقوم على الاعتقاد في روحانية الكواكب وألوهيتها . . . هذا ما سيكشفه لنا بوضوح ابن طفيل معاصر ابن رشد وصديقه.

ب ـ ابن طفيل و «اسرار الحكمة المشرقية».

أما ان تكون هناك علاقة مباشرة بين قصة حي بن يقظان التي كتبها ابن طفيل والفلسفة المشرقية السينوية، فهذا ما يؤكده ابن طفيل نفسه، لقد استهل مقدمة قصته قائلا: «سألت ايها الاخ . . . ان أبث اليك ما امكنني بثه من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ . . . الرئيس ابو علي ابن سينا . . .»، وأما عن هذه العلاقة نفسها فاننا نرى انها يجب ان تفهم كما يلي:

١ ـ ان ابن طفيل يعرض في قصته تلك، لا «الحكمة المشرقية» كما ذكرها ابن سينا، بل اسرارها. ان الامر يتعلق اذن، لا بآراء ابن طفيل الخاصة، كما ساد ويسود الاعتقاد في ذلك، بل بفهم هذا الرجل وتأويله لفلسفة اخرى هي بالضبط «الحكمة المشرقية» التي ذكرها ابن سينا وأحال اليها دون ان يعرضها واضحة كاملة في كتاب من كتبه، اي دون ان يفي بوعد كان قد قطعه في هذا الشأن. ليس هناك في كلام ابن طفيل ما يحمل على الاعتقاد بأنه قد اطلع فعلا على كتاب لابن سينا بعنوان «الفلسفة المشرقية»، بل بالعكس، فكلامه في مقدمة القصة يشعر بوضوح ان مراجعه التي اعتمد عليها في صياغة النموذج الذي قدمه عن الحكمة المشرقية السينوية كانت مؤلفات ابن سينا المتداولة: مثل كتاب الشفاء وكتاب الاشارات والتنبيهات وبعض القصص الرمزية كقصة حي بن يقظان وقصة ابسال وسلامان[53].

٢ ـ يتحدث ابن طفيل فعلا في مقدمة القصة عن حصوله على «ذوق يسير» وان ذلك هو الذي جعله يشعر بنفسه اهلا لعرض اسرار الحكمة المشرقية تلك. ولكنه في ذات الوقت

(53) قصة ابسال وسلامان يعرضها نصير الدين الطوسي ضمن شرحه للاشارات والتنبيهات. نفس المعطيات السابقة ج ٤ ص ٤٧ وما بعدها.

يؤكد ان طريقه لم يكن هو طريق ابن سينا ولا طريق الغزالي او غيرهما من «متحلي الفلسفة» في عصره، بل لقد حصل به ما حصل - كما يقول، «بطريق البحث والنظر» اولا، ثم المشاهدة ثانيا. ونحن عندما نؤكد هذا لا نرمي من ذلك الى نفي تأثر ابن طفيل بابن سينا او غيره، بل نريد ان نؤكد انه بالرغم مما قد يكون هناك من تأثير للشيخ الرئيس على ابن طفيل، وعلى الرغم من ان هذا الاخير قد عرض فلسفة ابن سينا عرضا امينا محايدا، دون نقد ولا اعتراض، فان هذا الفيلسوف الاندلسي لم يكن ينطلق في تفكيره ولا في اشكاليته من منطلق ابن سينا. لقد كان الشيخ الرئيس يهدف الى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين وتعويضهما بفلسفة دينية واحدة، هي بالضبط تلك التي عرضها ابن طفيل ممثلة في تفكير وسلوك وطموح حي بن يقظان بطل القصة. وقد استقى ابن طفيل هذه الفلسفة الدينية من مختلف كتب ابن سينا كما اشرنا الى ذلك من قبل، ولكنه عمد الى ابراز «العناصر المشرقية» فيها، التي جعلت منها فلسفة دينية يراد منها ان تحل بالفعل محل الدين والفلسفة معا. . . غير ان ابن طفيل لم يقتصر على شرح هذا الطريق وحده، الطريق الفلسفي الديني الذي سلكه حي بن يقظان، بل لقد وضع في موازاته طريقا آخر، هو طريق الدين، طريق الوحي.

ومما هو جدير بالملاحظة ان الفيلسوف الاندلسي يترك الطريقين متوازيين في النهاية كما وضعهما في البداية. لقد فشل حي بن يقظان في اقناع سلامان وجمهوره بأن معتقداتهم الدينية هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل، فشل حي في ذلك وعاد الى جزيرته الشيء الذي يعني فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية الى دمج الدين في الفلسفة. اما البديل الذي يطرحه ابن طفيل، بل المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس، بكامل إعضائها، فهو الفصل بين الدين والفلسفة[54].

تلك هي الفكرة الموجهة في القراءة التي نقترحها لقصة حي بن يقظان لابن طفيل والتي على اساسها سننطلق الان الى ابراز اهم «العناصر المشرقية» في هذه القصة.

* * *

١ ـ ان اول ما يبرزه ابن طفيل في قصته هو التعارض بين نظريتين تحاول كل منهما ان تفسر كيفية ظهور حي بن يقظان في جزيرته (يتعلق الامر اذن بشرح ظهور الانسان على وجه الارض):

---

(54) أنظر دراستنا عن ابن رشد، نفس المعطيات السابقة.

ـ نظرية تستند الى الروايات الشائعة والتي تفيد ان حي بن يقظان هو نتيجة زواج سري (= الخطيئة) بين رجل وامرأة، وان هذه المرأة خافت من الفضيحة فوضعت ابنها في صندوق وألقت به على ساحل البحر، فحملته امواجه الى جزيرة لا بشر فيها فصادفته ظبية وتولت ارضاعه ورعايته حتى كبر. . (يتعلق الامر بالنظرية الدينية التي تعود بالانسان الى آدم الذي طرد من الجنة لارتكابه الخطيئة. . .).

ـ نظرية ترى ان حي بن يقظان نشأ في جزيرته نشأة طبيعية عن طريق تفاعل المواد الطبيعية واختمارها، الشيء الذي كان يعبر عنه في الفكر القديم بـ «التولد الذاتي».

يذكر ابن طفيل النظريتين معا، ولكنه لا يقف عند النظرية الاولى بل ينصرف الى شرح النظرية الثانية مبينا كيفية حصول «التولد الذاتي» مازجا بين الجانب «العلمي» في النظرية والتأويل السينوي القائم على نظرية الفيض الميتافيزيقية: لقد نشأ حي بن يقظان من طينة اختمرت الى الدرجة التي مكنتها من اكتساب المقومات والصفات التي جعلت منها «مادة» مستعدة لتقبل «الصورة» التي تناسبها من «العقل الفعال» «واهب الصور» وفعلا فاضت على تلك المادة «صورة» كائن بشري. وشيئا فشيئا، وبفعل التطور التدريجي والنمو الذاتي اخذت تلك الطينة الحية شكل الكائن البشري، هذا الكائن الذي استطاع من خلال التفاعل مع محيطه الطبيعي ان يستكمل كماله الجسماني اولا، ثم كماله الروحي ـ العقلي بعد ذلك.

ان ما يجب ان يلفت نظرنا هنا ليس الطابع «العلمي» او «المادي» الذي يبدو وكأنه العنصر المؤسس لنظرية «التولد الذاتي» هذه، بل الاطار الفلسفي الذي وضعت فيه. ان المحتوى المعرفي ـ العلمي في هذه النظرية لا يحمل في طياته اي عنصر جديد، فالفكرة وتفاصيلها «العلمية» كانت معروفة منذ اليونان. . ولكن الاطار الفلسفي الذي وضعت فيه الفكرة هو الذي يحمل بالفعل عنصرا جديدا.

ان الاطار الفلسفي العام الذي وظفت فيه تلك الفكرة، فكرة «التولد الذاتي»، هو نظرية الفيض الفارابية السينوية. (اختمرت الطينة وأصبحت مستعدة لقبول الصورة من العقل الفعال ـ واهب الصور) انما داخل هذا الاطار برزت فكرة جديدة، ـ تتضمنها نظرية الفيض فعلا، ولكن صرّح بها هنا ـ **هي الاستغناء، او امكانية الاستغناء، عن آدم في عملية النشأة تلك،** الاستغناء الذي سيبقى «ساري المفعول» خلال جميع المراحل التي سيقطعها حي بن يقظان في رحلته الطويلة نحو «واجب الوجود»: **ان الاستغناء عن آدم كأب بيولوجي للانسان يجعل من المفروغ منه الاستغناء عنه كأب روحي،** اي كنبيّ ومن هنا تصبح النبوة

غير ذات موضوع، أو على الأقل غير ضرورية[55].

ذلك هو احد العناصر الاساسية في «الحكمة المشرقية» السينوية، العنصر الذي يفسر لماذا أهمل ابن سينا، او كاد، نظرية الفارابي في النبوة، في علاقتها بمشروع المدينة الفاضلة. ونحن عندما نقول ان ابن سينا قد أهمل نظرية الفارابي في النبوة لا نعني بذلك انه لم يتحدث عن النبوة في كتبه، وانما نعني اساسا انه لم يجعل من نظرية النبوة عنصرا اساسيا في منظومته الفلسفية كما فعل الفارابي. وبعبارة اخرى لقد كانت مسألة النبوة من العناصر التي تركها ابن سينا في الظل داخل الصياغة التي قدمها عن المنظومة الفارابية، الشيء الذي يعني انها، اي النبوة، لم تكن عنصراً من عناصر فلسفته المشرقية.

ماذا تقدمه «الفلسفة المشرقية» كبديل عن النبوة؟ هنا نصل بالفعل الى العنصر الاساسي الذي يكشف بالفعل «اسرار» هذه الفلسفة، **انه الأجرام السماوية التي تتولى الوساطة بين الإنسان وواجب الوجود...** وهذه هي التفاصيل.

٢ ـ بعد ان يشرح ابن طفيل نظرية «التولد الذاتي» ويحل مشكلة تغذية الطفل حي بن يقظان بافتراض ظبية تولت ارضاعه ورعايته وتبيئته في عالم الحيوان والنبات... يأخذ في شرح كيف اخذ حي بن يقظان يعي ذاته كـ «شيء» مختلف عن محيطه، وكيف اخذ يميز بين جسمه ونفسه مستعملا في ذلك حواسه من جهة، واستبطان شعوره الداخلي من جهة اخرى. بهذه الطريقة استطاع حي ان يبني «أناه» الداخلي، أناه العارف، فتحول من كائن يبني نفسه من خلال العالم وبواسطته الى كائن يبني العالم ويعيد بناءه من خلال «اناه» الخاص، يقوده في ذلك الطموح الى اكتشاف المجاهيل، وفي مقدمتها وعلى رأسها، مصدر الوجود وعلته وغايته.

لقد استطاع حي بن يقظان من خلال تجربته مع محيطه ان يتعرف على الطبيعة اولا (= مجمل المعارف المصنفة ضمن طبيعيات ابن سينا) ثم على ماوراء الطبيعة (مجمل الآراء التي أدرجها ابن سينا في إلهياته)، وها هو الان يخوض تجربة اخرى. لقد اكتشف اسرار الطبيعة وتوصل من خلالها الى الاقتناع بوجود مبدأ لهذا الكون، وها هو الان يتجه بكامل قواه الى هذا المبدأ، الى واجب الوجود، فيرى أثر صنعته: حسنه وجماله، في كل شيء، ويشتد شوقه

(55) فيما يتعلق بموقف ابن سينا من النبوة تجدر الإشارة إلى أنه وإن كان يتبنى نظرية الفارابي في هذا الشأن فان السياق العام لتفكيره وبالخصوص ميله الى نظرية الحرانيين في طبيعة الأجرام السماوية يدل على انه لم يكن يخص النبوة بنفس الاعتبار الذي خصها به الفارابي ولا غيره من مفكري الاسلام. ان موقف ابن سينا الحقيقي من النبوة اقرب الى موقف الرازي الطبيب.

اليه، وتبدأ رحلته الى حضرته.

هنا نلتقي مجددا مع «الأجرام السماوية»، مع الكواكب والافلاك التي اتخذ منها حي منطلقا الى واجب الوجود: فلقد «حدس حدسا قويا ان لها ذوات سوى اجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود. . .» وبما انه هو نفسه يتوفر على ذات شبيهة بتلك الذوات (= نفس) فلقد اقتنع انه «شديد الشبه بالاجسام السماوية» ولذلك «رأى من الواجب عليه ان يتقيّلها ويحاكي أفعالها ويتشبه بها جهده» وخصوصا وقد ادرك من قبل انها متجهة بكليتها الى واجب الوجود تتأمله وتتشبه به باستمرار.

ان ما يلفت النظر في رحلة حي هذه، هو هذا الالحاح على التشبه بالأجرام السماوية وبيان انواعه وكيفياته، الشيء الذي يجعلنا لا امام فكرة عارضة، بل امام عقيدة دينية ذات طقوس منظمة قائمة على تعظيم الكواكب، بل على عبادتها. . . وهكذا:

- فبما ان الأجرام السماوية نيِّرة طاهرة نقية تتحرك حركة دائرية، بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها. . . فلقد ألزم حي بن يقظان نفسه بالتشبه بها في كل ذلك، فثابر على الطهارة والاغتسال وعلى القيام بحركات دائرية «فتارة كان يطوف على الجزيرة ويسيح في اكنافها وتارة كان يدور ببيته او ببعض الكدى أدوارا معدودة. . . وتارة يدور حول نفسه».

- وبما ان الأجرام السماوية هي مصدر الخير تمنح عالمنا الارضي ما به قوام حياته من ماء وضياء ورياح. . الخ فلقد ألزم نفسه التشبه بها من هذه الناحية ايضا فصار لا يفعل الا الخير ويجتهد في ان يكون سلوكه ازاء اشياء الطبيعة قائما على فعل الخير، فلا يتسبب في ضرر لا لنبات ولا لحيوان، ولا يأكل الا ما كان ضروريا لحفظ حياته.

- وبما ان الأجرام السماوية منكبة باستمرار على مشاهدة واجب الوجود: «لا تعرض عنه وتتشوق اليه وتتصرف بحكمه وتتسخر في تتميم ارادته ولا تتحرك الا بمشيئته وفي قبضته»، فلقد حرص على التشبه بها من هذه الناحية كذلك، فكان «يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود» قاطعا كل علاقاته مع العالم الحسي حتى يتمكن من «الفناء» فيه فناء تاما.

في عملية «الفناء» هذه الذي هو عبارة عن «الاستغراق التام» في المشاهدة اطلع حي بن يقظان على تفاصيل العالم الروحاني، فشاهد الفلك الاعلى «ورأى ذاتا بريئة عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك الاعلى ولا هي غيرهما وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة، فانها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما». ثم تدرجت مشاهداته نزولا، عبر الافلاك والكواكب، وعلى نفس الصورة الى ان «انتهى الى

عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر». وهنا، في فلك القمر شاهد ذواتا (= نفوسا) تنعم بالمشاهدة الدائمة، سعيدة كل السعادة هي نفوس اهل الجنة) وذواتا اخرى شقية تعاني من آلام «لا تنتهي وحسرات لا تنتهي، قد احاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب. . . ثم شاهد ذواتا سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل وتنعقد ثم تنحلّ فتثبت فيها وأنعم النظر اليها فرأى هولا عظيما وخطبا جسيما وخلقا حثيثا وأحكاما بليغة وتسوية ونفخا وانشاء ونسخا، فما هو الا ان تثبت قليلا فعادت اليه حواسه وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهي. . ». لقد عرج في نزوله على الجنة والنار فرأى مصير النفوس العالمة العاملة، والنفوس العالمة ولكن الناقصة العمل، والنفوس الجاهلة. . فوجد ذلك كما تحدث عنه ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية[56].

لنترك جانبا بقية القصة فهي معروفة (انتقال حي بن يقظان الى جزيرة سلامان، فشله في اقناع اهلها بأن ما في الدين الذي يتمسكون به هو مجرد مثالات لما رآه هو. . . وعودته الى جزيرته. .) ولنؤكد مرة اخرى ان «السر» الحقيقي الذي يكشف عنه ابن طفيل في قصته هذه، ليس مشاهدات حي بن يقظان في الفلك الاعلى ولا في طريق نزوله عبر الافلاك الدنيا، **بل السر كل السر في «الواسطة» التي مكنته من اجتياز الهوة التي تفصل بين عالم ما تحت فلك القمر وعالم «الحضرة الالهية»**. ان فكرة «المشاهدة» فكر صوفية فلا جديد فيها في حد ذاتها، وما شاهده حي بن يقظان لا يخرج، سواء ككل او كأجزاء، عن آراء ابن سينا التي نقرؤها له في مختلف كتبه حول العقول العشرة ونظرية السعادة ومصير النفس البشرية. اما اتخاذ الأجرام السماوية ـ اي الكواكب ـ واسطة الى واجب الوجود عن طريق التشبه بها والقيام بطقوس معينة لها او بوحي منها، فذلك هو الجديد حقا، ذلك هو السر الذي كشف عنه ابن طفيل والذي سيمكننا، وبسهولة، من التعرف على حقيقة «الفلسفة المشرقية»، عن اصلها المشرقي الحقيقي. وقبل ان ننصرف الى تحليل هذا الاصل، لنلق نظرة اجمالية على العناصر التي مر ذكرها.

* * *

اذا نحن اردنا ان نمحور العناصر التي ابرزناها، لحد الآن، من «الفلسفة المشرقية» السينوية، حول عنصر واحد وأساسي، فان هذا العنصر لن يكون شيئا آخر غير «الأجرام

(56) من المفيد اجراء مقارنة بين قصة حي بن يقظان لابن سينا ونفس القصة لابن طفيل. ان مقارنة دقيقة بينهما تكشف عن ان هذه شرح لتلك.

السماوية». ان هذا العنصر هو الذي يفسر العناصر السابقة ويمنحها دورها. وهذا شيء يفرض نفسه داخل اي نموذج يراد بناؤه للفلسفة المشرقية تلك.

ان كون الأجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على انها تعقل ـ وهذا ما يلح عليه ابن سينا كما رأينا ذلك آنفا ـ معناه انها تقوم بدور الوساطة بين الله واجب الوجود وبين عالم ما تحت فلك القمر، عالم الارض والانسان. فبقوة التخيل «تؤثر فينا» اي تتصل بنا اتصالا مستمرا، وبقوة التعقل تعشق واجب الوجود وبالتالي تظل على اتصال مستمر به.

اما **العقل الفعال** ـ في الحكمة المشرقية ـ فهو جزء من الأجرام السماوية، عقل من عقولها، **ولا علاقة له بمفهوم «ملاك الوحي» في الدين**، كما توهم بذلك بعض نصوص ابن سينا التي نبهنا الى انه انما كتبها لـ «العامة من المتفلسفة»، وبالتالي لا تعبر عن آرائه الحقيقية التي اودعها فلسفته المشرقية هذه. ان مفهوم «ملاك الوحي» في معناه الديني هو «المبعوث» من الله الى النبي يحضر اليه ويغيب عنه، وهو بعد لا يتصل بغير النبي من ابناء البشر. اما العقل الفعال في تصور «الحكمة المشرقية» فهو دائم الحضور والاتصال، ليس بالنبي، بل بنفوس البشر جميعا. يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشرقيون ان الاستكمال التام بالعلم انما يكون بالإتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن اذا حصلنا الملكة (ملكة الاتصال به) ولم يكن عائق كان لنا ان نتصل به متى شئنا، **فان العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه، انما نغيب نحن عنه بالاقبال على الامور الاخرى، فمتى شئنا حضرناه**»[57].

وهذا يؤكد ما ابرزناه سابقا من ان الفلسفة المشرقية هذه لا حاجة بها الى النبوة اصلا، لان الاتصال كما رأينا ليس مقصورا على شخص بعينه، هو النبي او الرسول، بل ان بابه مفتوح امام الجميع: العقل الفعال حاضر دوماً ونحن «متى شئنا حضرناه».

وهذا ايضا ما يفسر عناية الفلسفة المشرقية السينوية بالنفس العناية الفائقة التي ابرزناها من قبل. ان النفس البشرية هي من جنس نفوس الأجرام السماوية او على الاقل عليها ان تصبح كذلك. صحيح ان ابن سينا لا يتبنى نظرية افلاطون في النفس بشكل صريح وواضح، فهو ينفي ان تكون النفس موجودة قبل البدن بالشكل الذي قال به افلاطون، ولكنه في قصيدته العينية يقول انها «هبطت» الى الانسان من «الارفع»، اي من السماء، على «كره منها»، كما يتحدث عن تذكر النفس لعالمها السماوي ذاك.

---

(57) ابن سينا التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطوطاليس ـ ارسطو عند العرب. نفس المعطيات السابقة ص ٩٥.

والحق ان آراء ابن سينا في النفس، آراءه المشرقية خاصة، تختلف في آن واحد عما قاله بصددها في كتبه العامة كـ «الشفاء» مثلا، كما تختلف عن آراء افلاطون، وهي الى جانب هذا وذاك ابعد ما تكون عن رأي ارسطو. لنستمع الى ابن سينا يقول في شرحه لاتولوجيا ـ وهو في هذا ينسب الى صاحب اتولوجيا كلاما لم يصدر منه لا صراحة ولا تلميحا ـ يقول: «ان الانفس التي تفارق الابدان لا تخلو من أغشية ولبوسات، وانها تحتاج ان يكون لها بدن ما، يكون لها به تعلق ما، تستبقي به، ان كانت قد وجدت، الكمال العقلي، وان الاجسام السماوية لا تمتنع ان تستعملها أنفساً غير أنفسها ضربا من الاستعمال. والنفس اذا تمت قوتها في هذا البدن فبالحري ان يكون لها ان تستعمل بدله، لضرورة ما وحاجة ما، بدنا أجلّ منه وأشرف»[58]. ان الشيخ الرئيس صريح، اذن، في قوله **ان النفوس البشرية عندما تستكمل قوتها العقلية بواسطة بدنها البشري، تفارق هذا البدن، وتصعد الى السماء لتستعمل كبدن لها جديد، أجلّ وأشرف، جسما سماويا معينا. ليس هذا وحسب، بل ان علاقة النفوس البشرية بالاجسام السماوية تبدأ قبل حلولها في البدن البشري**. يقول الشيخ الرئيس: «ونفوسنا ان كان حقا ما نظن بها انها ربما كانت لها علاقة مع الاجسام السماوية حتى تكون مثلا كالمرئي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها ـ جاز ان يكون هناك ذكر، فإذا تنزلت من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي، فأول حيز الذكر هو عالم السماء، فيجوز ان يكون لانفسنا ان تتذكر هناك شيئا». ويضيف الشيخ الرئيس الى ذلك قوله: «وأما انه كيف يجوز وبتوسط ماذا يكون، فليطلب من الحكمة المشرقية». ويتابع كلامه قائلا: «وليس ببعيد ان يكون لبعض انفسنا، ونحن في هذه الابدان، علاقة ما مع الاحوال السماوية، وبها نتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها في المنامات وغيرها، فاذا فارقت البدن، فكانت بدنية بعد (اي في حاجة الى بدن أجل وأشرف)، كانت لها تلك العلاقة (مع الاجسام السماوية) أشد. وبتلك العلاقة البدنية يتأتى لها ان تتجدد عليها الاحوال وتنسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان»[59].

هل نحتاج بعد هذا الى ربط «السعادة» بالاجرام السماوية؟ ان «الفلسفة المشرقية» ليست شيئا آخر غير «فلسفة السعادة»، سعادة النفوس المفارقة للابدان البشرية المتمتعة بالحياة بجوار النفوس السماوية، المتصلة باستمرار بالعقل الفعال، المنصرفة الى تأمل واجب الوجود والمنشغلة بجماله وبهائه. . . **انها فلسفة «الحياة الاخرى» التي يحياها الفيلسوف «المشرقي»** ـ

(58) شرح اتولوجيا لابن سينا نفس المعطيات السابقة ص ٧٢.
(59) نفس المرجع والصفحة.

ولنقل: الاشراقي - هنا في هذه الحياة الدنيا. . .

٤ - الاصل المشرقي في الفلسفة المشرقية السينوية، تياران في الافلاطونية الجديدة.

حاولنا في الصفحات الماضية استخلاص: العناصر المشرقية المبثوثة في النموذج الذي شيده ابن سينا من المنظومة الفارابية، والذي قال عنه هو نفسه: ان من تفطن في قراءته له استغنى عن الكتاب الآخر الذي ألفه في الحكمة المشرقية (النص ٣ - ب). ثم حللنا بعد ذلك النموذج الذي صاغه ابن طفيل للحكمة المشرقية ذاتها في قصته حي بن يقظان. وكما ابرزنا ذلك في حينه فلقد عمد ابن طفيل ليس فقط الى الكشف عن عناصر «الفلسفة المشرقية» السينوية، بل ايضا الى اماطة اللثام عن اسرارها بشكل يؤكد ما رواه ابن رشد بصددها عن «اصحاب ابن سينا» من معاصريه. ثم وثقنا ذلك كله بنصوص من ابن سينا نفسه تشهد بصحة الاتجاه الذي سلكناه من خلال تأكيدها للنتائج التي استخلصناها من هنا وهناك، النتائج التي ما كنا لنحصل عليها لو بقينا مع نصوص ابن سينا وجها لوجه، اي دون الاستعانة بما سميناه في مقدمة هذه الدراسة بـ «القراءة غير المباشرة». . . وأخيرا حاولنا استجماع تلك العناصر على شكل تركيبة بنيوية تهتم بابراز العلاقة بين الاجزاء اهتمامها بمحورتها حول عنصر اساسي فيها متخذين من الهيكل العام للمنظومة الفارابية ارضية قارة.

وهكذا فعندما سننكب الآن على البحث في «الاصل» المشرقي في الفلسفة المشرقية السينوية سنجد انفسنا، لا امام عناصر متفرقة معزولة يمكن ردها الى اية جهة كانت، بل سنكون امام بنية شبه مكتملة **يجب البحث عن بنية مماثلة لها تصلح، وتقبل، ان تكون كالبنية الأم لها**. اما دليلنا في عملية البحث هذه، فهو ما أسميناه بـ «العنصر المركزي»، اي العنصر الذي محوَرنا حوله العناصر الاخرى، والذي وحده يقبل هذه المهمة ويقدر عليها: انه «الأجرام السماوية» كما تعامل معها حي بن يقظان، وأيضا كما تحدث عنها ابن سينا نفسه.

فأين سنجد هذه «البنية الأم» المطلوبة؟

أ - مدرسة حران، والميتافيزيقا الفيضية.

من حسن حظنا ان كتب التراث تحتفظ لنا بما يسعفنا فيما نحن بصدد البحث عنه. ان العرض القيم الذي قدمه الشهرستاني في «الملل والنحل»، مضافا اليه ما حكاه ابن النديم

وآخرون عن عقيدة وفلسفة «الروحانيين» من صابئة حران يضعنا امام بنية فكرية، فلسفية دينية، تقدم لنا نفسها، وبالحاح، كالبنية الأم التي اشتقت منها «الفلسفة المشرقية» السينوية. وفيما يلي بعض المعطيات التي لها دلالة خاصة في هذا الصدد:

- لقد كان هؤلاء الروحانيون الصابئة يعتبرون الأجرام السماوية آلهة تتصرف في شؤون العالم الارضي: فالرياح والامطار والحرارة والبرودة وعمليات النشوء والاندثار (الكون والفساد) سواء في عالم الجماد او النبات او الحيوان او الانسان، كل ذلك من فعل وتدبير الأجرام السماوية - الآلهة، التي هي عندهم واسطة بين الله والانسان يعظمونها ويتقربون اليها ويتشبهون بها، تماماً كما وجدنا حي بن يقظان يفعل.

- من هنا كان هؤلاء لا يرون اية ضرورة في النبوة والرسالات السماوية، لان الناس، كل الناس سواسية عندهم في امكانية الاتصال بالعالم العلوي. ولذلك فهم اذ ينكرون النبوة لا يعترفون بأبوة آدم للبشر، بل يقولون بالنشأة الطبيعية كما شرحها ابن طفيل في قصته.

- ان سبيل الاتصال بالأجرام السماوية - الآلهة، هو تطهير النفس وحملها على مفارقة المحسوسات والشهوات. ان نظرية ابن سينا في النفس وروحانيتها تجد مصدرها المباشر في معتقدات هؤلاء الروحانيين من صابئة حران، معتقداتهم الدينية والفلسفية.

- لنضف الى ذلك آراء اخرى لابن سينا: ان رأيه في قدم العالم (الحدوث بالذات والقدم بالزمان، ومفهوم «الايجاب بالذات» الذي معناه «الصدور ليس على سبيل القصد والاختيار»، بل الصدور الضروري المماثل لصدور الاشعة عن الشمس) ورأيه في السعادة وفي النفس، وفي الخير والشر... كل ذلك نجد له أصولا، او اشباها ونظائر، فيما ينسب للحرانيين من آراء ومعتقدات.

وجملة القول ان التشابه بين عناصر «الفلسفة المشرقية» السينوية كما عرضنا لها وبين العناصر المقابلة لها في الفلسفة الدينية الحرانية تشابه واسع جدا، وذلك الى درجة تسمح بالقول بوجود تطابق شبه تام بين بنية الفكر الفلسفي الديني الحراني و «الفلسفة المشرقية» كمنظومة دينية فلسفية. ونحن نصف هذا التطابق بـ «شبه تام»، فقط لان ابن سينا قد صدر في فلسفته عن منظور إسلامي في حين كان الحرانيون يعبدون الكواكب، على الرغم من صدورهم هم ايضا من فكرة «التوحيد».

على ان تأثير مدرسة حران لم يكن مقصورا على ابن سينا وحده، فان كثيرا من العناصر الثقافية التي واجهت بشكل أو بآخر الفكر الفلسفي والديني في الإسلام، كان مصدره

مدرسة حران، او على الاقل كانت هذه المدرسة من عناصره الأساسية[60].

نجد هذا واضحا في فكر اخوان الصفا الذين اعلنوا صراحة في رسائلهم انهم يهدفون الى الجمع بين «الشريعة النبوية الاسلامية» وما عبروا عنه بـ «العبادة الفلسفية الالهية» التي يرجعون بها الى «عاديمون». لقد تبنى اخوان الصفا تصورا للكون يتفق تماما مع الفلسفة الدينية الحرانية فقالوا مثلهم بروحانية الكواكب وتأثيرها وبالسحر والتنجيم وغير ذلك من العلوم «السرية» التي تجد مشروعيتها «العقلية» في الفلسفة الدينية الحرانية[61].

ونجد تأثير هرمسية اهل حران في الشيعة ايضا وخاصة الاسماعيلية الذين لم يعد الآن شك في نسبة رسائل اخوان الصفا اليهم. وكما يقول كوربان فلقد كانت الشيعة اول من «تهرمس» في الاسلام، وقد ظهرت الهرمسية لديهم وكأنها «حكمة لدنية اي فلسفة نبوية»[62].

كما نجد تأثير الفكر الحراني واضحا في الكندي وآرائه الفلسفية. وهو، بعد، لا يخفي تقديره للعقيدة الحرانية فقد ذكر ابن النديم ان الكندي قال انه «نظر في كتاب يقر به هؤلاء القوم (= الحرانيون)، وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه» فوجده «على غاية من التقانة في التوحيد، لا يجد الفيلسوف اذا اتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها»[63].

اما الرازي الطبيب فيكاد يجمع قدماء مؤرخي الفكر الفلسفي في الاسلام على انه تبنى المذهب الحراني جملة وتفصيلا[64]. ان تأثير الروحانيين من صابئة حران واضح في جميع آرائه

---

(60) ان آراء صابئة حران الفلسفية ومعتقداتهم الدينية معروضة بتفصيل في الملل والنحل للشهرستاني وفي الفهرست لابن النديم. وهناك اشارات ذات اهمية خاصة في كتاب البدء والتاريخ للمقدسي، والآثار الباقية للبيروني والتنبيه والاشراف للمسعودي .. الخ.

ولا بد من الاشارة هنا الى النص البالغ الاهمية الذي أورده بينس في كتابه مذهب الذرة عند المسلمين (ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة ص ٦٠ وما بعدها) وذلك نقلا عن مخطوط لكتاب «المفصل في شرح المحصل» لنجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي المتوفي عام ٦٧٥ هـ. ففي هذا النص نجد عرضا مركزاً يكاد يكون شاملا عن آراء الحرانيين في الفيض وقدم العالم والنفس وعلاقاتها بالبدن والنفوس السماوية، وفي البهجة والسعادة .. الخ. ومما هو جدير بالملاحظة ان بينس أورد هذا النص في سياق عرضه لمصادر الرازي الطبيب حيث يؤكد بناء على ما اورده القزويني الكاتبي نفسه ان الرازي كان حراني المذهب، وهذا شيء يكاد يكون موضوع اجماع المؤلفين القدامى الذين تعرضوا للموضوع.

(61) عرض اخوان الصفا لفلسفة اهل حران وديانتهم في كثير من رسائلهم وبكيفية خاصة في الرسائل التي خصصوها لما اسموه بـ «العلوم الناموسية والشرعية». أنظر الجزء الرابع من طبعة بيروت لرسائل اخوان الصفا، دار صادر ـ دار بيروت ١٩٥٧.

(62) هنري كوربان، نفس المرجع المشار اليه آنفا ص ١٩٨.

(63) الفهرست لابن النديم تحقيق فلوجل ص ٣٢٠.

(64) أنظر بينس، المرجع المذكور آنفا.

العلمية والفلسفية (القول بالقدماء الخمسة، انكار النبوة، القول بروحانية النفس والكواكب. . .). هذا فضلا عن انه ألَّف كتابا في المذهب الحراني كان مرجعا هاما في الموضوع. ومن المؤسف اننا نفتقده، ولا يبعد ان يكون من المراجع التي استقى منها ابن سينا فلسفته المشرقية. ومهما يكن فان تأثير الرازي في ابن سينا واضح الى درجة تثير الانتباه.

وأما **الفكر السني والفكر الصوفي** فان أيا منهما لم ينج من التأثير الحراني رغم عدائهما للفلسفة والفلاسفة. لقد قبل اهل السنّة، على العموم، التأويلات ذات المصدر الهرمسي الحراني لكثير من جوانب الحياة الروحية في الاسلام، واعتبروا «هرمس» نبيا وأعطوه اسم النبي ادريس، كما جعلوا من اغاثاديمون النبي شيت. أما المتصوفة الاشراقيون فان آثار الفكر الحراني واضحة في كثير مما يحكونه عن «مشاهداتهم».

اما اذا انتقلنا الى **الفارابي وابن سينا** فاننا سنجد اثر الفلسفة الدينية الحرانية واضحا في اهم عنصر تقوم عليه منظومتهما الفلسفية المشتركة، نقصد بذلك نظرية الفيض وعقولها العشرة. وهذا ما سبق ان ابرزه د. جبور عبد النور الذي كتب بحثا في موضوع علاقة نظرية الفيض الفارابية بفلسفة صابئة حران (مجلة الكتاب المصرية عدد مايو ١٩٤٦ دار المعارف) أكد فيه «ان الفارابي عندما يعرض لنظرية الفيض فيتجاوز الاسس التي وضعها افلوطين ويذهب في سلسلة الروحانيات او العقول المفارقة، كما يسميها، مذهبا لا نتبين له شبيها عند الأسكندريين، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه في مذهب الحرانيين» ويقول ايضا: «ومرد التباين بين أفلوطين والفارابي الى الاثر الصابئي كما يتجلى لنا، فان الثاني لم يأخذ من الاول، كما يقول كل الذين بحثوا في مذهب الفارابي ودرسوا مؤلفاته، وانما اخذ عن الحرانيين واتبع خطتهم في تحصيل الفيض. وهذه العقول المفارقة او الملائكة او الروحانيات، كما يسميها الحرانيون، تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقين: هي جواهر ليس لها مادة ولا هيولى وهي التي تتصرف بشؤون العالم الارضي (. . .) وهي مكلفة في المذهبين بالهياكل العلوية او الكواكب السيارة التي تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية وبنسبة بعضها الى البعض الآخر، وهنا يكون الحدوث الطبيعي فاذا به واحد عندهما معا»[65].

كيف، ولماذا مارست مدرسة حران وفلسفتها الدينية هذا التأثير الواسع على الفكر

(65) اما علاقة الفارابي بأهل حران فيبرزها الدكتور جبور عبد النور من خلال ما عرف من اقامته بمدينة حران نفسها واتصاله بيوحنا بن حيلان. وهذا نفسه ما يبرزه الدكتور علي سامي النشار في البحث الذي ساهم به في مؤتمر الفارابي ببغداد عام ١٩٧٥. أنظر كذلك كتابه: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج١ ط٥ حيث تجد عرضا مفصلا عن فلسفة صابئة حران وتأثيرهم في الفكر الفلسفي في الاسلام.

الفلسفي في الاسلام؟ وما هي خصوصية العلاقة التي تربط بيها وبين «الفلسفة المشرقية» السينوية؟

بالنسبة للشطر الاول من السؤال الاول قد تكفي الاشارة الى مساهمة التراجمة الحرانيين مساهمة واسعة في نقل العلوم الفلسفية وتدريسها منذ ابتداء الترجمة. لقد انتحل الحرانيون في عهد المأمون اسم الصابئة في قصة مشهورة رواها ابن النديم في الفرسهت، فضمنوا لانفسهم حق التواجد في المجتمع الاسلامي كأهل دين معترف به، نظرا لكون القرآن يعتبرهم كذلك.

لقد نشط هؤلاء التراجمة والعلماء الحرانيون في نقل العلوم الفلسفية الى العربية وتدريسها، وكان من الطبيعي ان ينشروا عبر عمليتي الترجمة والتدريس آراءهم ونظرياتهم الفلسفية الخاصة. وبعبارة اخرى لقد **كانوا يقرأون الفلسفة اليونانية والدين الاسلامي، في آن واحد، من خلال فلسفتهم الدينية. الشيء الذي كان لا بد ان يصحبه تمرير عناصر ومفاهيم حرانية الى الفكر العربي الاسلامي**، خصوصا وقد كان هؤلاء الحرانيون من الاقليات القليلة التي كان ينظر اليها باطمئنان وثقة وبكثير من الاحترام والتقدير نظرا لغزارة علمهم واستقامة سلوكهم وقناعتهم بوضعيتهم كأقلية لا مطالب لها. ويبدو ان الامر لم يكن يقتصر على عملية «التمرير» اللاشعورية بل لقد وجدوا في الميتافيزيقا القرآنية ما يشابه تصورهم للكون، ولم يكن الفرق الا في المصطلحات، من ذلك مثلا ان ثابت بن قرة، وهو من كبار التراجمة والعلماء الحرانيين «اشتهر بقوله ان الافلاك والكواكب ملائكة»(66). **لقد عمل هؤلاء على ترجمة المصطلح القرآني بالمصطلح الحراني**، الشيء الذي تبنّاه فلاسفة الاسلام في المشرق وعلى نطاق واسع، وبعبارة أعم يمكن القول ان الفلبسفة الدينية الحرانية قد لعبت في الفكر الفلسفي الاسلامي نفس الدور - تقريبا - الذي لعبته الاسرائيليات في التفكير والحديث.

ما الذي مكن الفلسفة الدينية الحرانية هذه من القيام بمثل هذا الدور في الاسلام؟ ذلك هو الشطر الثاني من السؤال الذي طرحناه آنفا. وسيكون علينا، من اجل تلمس الجواب عنه الرجوع قليلا الى الوراء، وبالذات الى مدرسة حران قبل الاسلام وبعده الى عصر الترجمة.

* * *

(66) ذكره بينس. المرجع المذكور ص ٨٤.

تقع مدينة حران، وكانت تسمى قديما Carrhae بين النهرين في العراق الاعلى (حاليا في تركيا قريبا من الحدود السورية). لقد اشتهرت منذ اوائل الميلاد بمعاهدها العلمية حتى اصبحت عاصمة ثقافية عالمية. لقد التقى فيها الفلك البابلي مع «حكمة» فارس وفلسفة اليونان، فكانت بذلك مركزا للهرمسية، وأحد المراكز الاولى للافلاطونية الجديدة.

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية الى حران وغيرها من المراكز الثقافية الواقعة شمال سورية والعراق وفارس مع فتوحات الاسكندر المقدوني واستمرت متواصلة بعد ذلك حتى ما بعد ظهور الاسلام. وكان اهم ما يميز مدينة حران عن غيرها من المراكز الثقافية الاخرى المماثلة هو احتضانها لما تبقى من ديانة بابل وعلومها وديانة الكلدانيين **وبقاؤها في منجاة عن التأثير المسيحي** بعد ان تنصَّر العالم الهليني. وهذا يعني:

ـ من جهة ان مدرسة حران ظلت بعيدة عن النزعة المشائية لمدى قرون طويلة ذلك لان مؤلفات المعلم الاول يحتمل ان لا تكون قد دخلت حران الا عندما انتقل اليها «مجلس التعليم» خلال رحلته المشهورة «من الاسكندرية الى بغداد»[67]. هذا فضلا عن ان مؤلفات ارسطو لم تجمع ولم تنشر الا في القرون الأُوَل بعد الميلاد، اي بعد اكثر من اربعة قرون من فتوحات الاسكندر. واذن، فمن المتوقع، بل انه لمن الاكيد، **ان الثقافة اليونانية التي استوطنت حران لمدى قرون عديدة هي الفكر اليوناني قبل ارسطو، وبكيفية خاصة، الفيتاغورية والافلاطونية.**

ـ ومن جهة اخرى ظلت مدرسة حران غير متأثرة في دراساتها الفلسفية بالتأويـلات المسيحية التي عرفتها الاسكندرية اولا، ثم المدارس الاخرى التي أسسها او نشط فيها النصارى السريانيون في سورية ثانيا. وفي مقابل ذلك كان لا بد ان تتأثر الدراسات الفلسفية في حران بثقافتها المحلية، وبديانة اهلها التي كانت تقوم على تقديس الكواكب وعبادتها، بالاضافة الى ما احتفظت به من علوم بابل وما انتقل اليها من الفكر الفارسي بحكم الجوار.

والنتيجة: **قيام فلسفة دينية جمعت بين روحانية افلاطون وفلك بابل وغنوصية الفرس،** فلسفة احتفظت لنفسها بما يعرف بـ **«الروح الشرقية»** التي هي، في نظرنا، ليست شيئا آخر غير ذلك الثابت الاساس في الفكر الديني بالشرق الادنى: **عقيدة التوحيد**. وصابئة حران موحدون على الرغم من انهم يعتبرون الأجرام السماوية آلهة تقوم بدور الوساطة بين الله والعالم.

(67) أنظر بحثا بنفس العنوان لماكس مايرهوف، نقله عبد الرحمن بدوي الى العربية ونشره في كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية.

يتعلق الامر، اذن، ببنية فكرية مؤهلة لان تتعامل، دون كبير تصادم مع بنية الفكر الديني في الاسلام التي ستظهر فيما بعد، والتي ستتبلور ثوابتها ومتغيراتها من خلال الجدال الكلامي الذي سيلعب فيه الفكر الفارسي والفكر الحراني دورا هاما.

على ان هذه البنية الفكرية الفلسفية ـ الدينية، التي احتفظت لمدرسة حران بطابع خاص، استمرت خصوصيته بارزة الى ما بعد قيام الاسلام، لم تكن سوى تيار داخل بنية أعم وأكثر انفتاحا، نقصد بذلك ما يعبر عنه بـ «الافلاطونية الجديدة» التي اكتسحت الساحة الفكرية في المنطقة الواقعة من سورية غربا الى خراسان شرقا، وذلك ابتداء من القرن الثاني للميلاد، والتي امتزجت فيها كما سنرى: عقيدة التوحيد الموسوية، بالفلسفة الافلاطونية في صورتها الدارجة، بالفكر الفارسي وديانة الصابئة.

انها «الافلاطونية الجديدة» في صيغتها «المشرقية» الاصلية، التي يتعين الآن ابراز مكوناتها، ومن ثمة بيان علاقتها بالفلسفة المشرقية السينوية.

ب ـ الافلاطونية الجديدة: تياران: مشرقي ومغربي.

طغى اسم أفلوطين على «الافلاطونية الجديدة» في تاريخ الفلسفة حتى اصبحت تنسب اليه وحده، وأصبحت روما معه المصدر الذي منه انطلقت لتغزو «العالم اليوناني الروماني». ليس هذا وحسب، بل لقد كان أفلوطين «متمايزا تمايزا كبيرا جدا من كل المذاهب السابقة، وانه يجب ان يوضع في تيار يعد هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية في الواقع، هو تيار الافلاطونية المحدثة»(68).

تلك هي الفكرة السائدة عن «الافلاطونية الجديدة» وهي جزء من نظرة كلية، أورباوية النزعة، تبناها الباحثون العرب المعاصرون او بعضهم على الاقل، ربما بدون وعي. ان التاريخ المكتوب تحت ضغط هذه النظرة سيظل تاريخا اوروبيا ولو «كتبه» غير الاوروبيين.

صحيح ان أفلوطين كان الشخصية البارزة. واللامعة فيما يعرف بـ «الافلاطونية الجديدة». غير ان بروز شخصية تاريخية لمعانها لا يرجع الى هذه الشخصية وحدها، بل ايضا الى عمل تلامذته والمؤرخين له. ان ابراز أفلوطين في تاريخ الفلسفة الاوروباوي النزعة

---

(68) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني ص ١١١ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩. وقد سارت في هذا الاتجاه ايضا السيدة اميرة حلمي مطر في كتابها الجيد: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٨.

عملية ايديولوجية تستهدف اقامة الجسر «الضروري» لربط «العالم الروماني» بـ «الفكر اليوناني» من جهة، والمسيحية بالفلسفة من جهة ثانية، وذلك من اجل «اثبات» استمرارية موهومة في التاريخ الاوروبي السياسي والفكري، تلك «الاستمرارية» التي ستتحول مع هيجل الى «مطلق» يتحقق عبر صيرورة «الفكر» (الاوروبي طبعاً، لان الباقي لم يكن قد دخل بعد في الحساب ...).

لنتحرر من قيود التاريخ الاوروباوي النزعة، التاريخ الذي يتخذ الحضارة الغربية منظومة مرجعية، ولننظر الى المسألة من الشرق. اننا في هذه الحالة سنرى ما لا يراه الآخرون، وأكيد اننا لن نرى كل ما يرونه.

لنبدأ بما سيغيب عنا، انه «الظاهرة الأفلوطينية» نفسها، نقصد بذلك افلوطين كما يقدمه تاريخ الفلسفة الاوروباوي النزعة. نعم، سنلاحظ ان هذا الشخص الذي يوضع في تاريخ الفكر الأوروبي في مستوى واحد مع افلاطون وارسطو سيكون غائباً في تاريخ الفلسفة في الاسلام، سيجهله الفلاسفة المسلمون ولن يكون له سوى حيز صغير جداً في كتب «الملل والنحل» التي ستذكره باسم «الشيخ اليوناني» وتقتطف من اقواله بضع فقرات. نعم سيكون هناك كتاب «اوتولوجيا ارسطوطاليس» المقتطف من «تساعاته» والمنسوب خطأ الى ارسطو، هذا الكتاب الذي لنا رأي آخر في مدى تأثيره في الفكر الفلسفي في الاسلام[69].

سيغيب عنا أفلوطين ... ولكن سيمثل امامنا استاذ أفلوطين، ذلك الاستاذ الذي يهمله تاريخ الفلسفة الاوروباوي النزعة ولا يخصه الا بأسطر قليلة. اننا لا نقصد امونيوس ساكاس ابرز افلاطونيي الاسكندرية في النصف الاول من القرن الثالث للميلاد، الاستاذ المباشر والمعاصر لافلوطين، بل نقصد به المؤسس الاول للافلاطونية الجديدة نومنيوس Numenius الذي عاش في سورية في القرن الثاني الميلادي، والذي كانت نصوصه تدرس وتشرح في مدرسة افلوطين نفسه. وعندما لاحظ معاصرو افلوطين ذلك التشابه القوي بين آرائه وآراء نومنيوس المذكور لم يترددوا في اتهام «الشيخ اليوناني» - افلوطين العظيم - بالسرقة. ومعروف ان افلوطين كان قد التحق بالجيش الروماني اثناء حملته الى فارس، وكان افلوطين يريد الاطلاع على الفكر الفارسي والهندي. غير ان هذا الجيش الذي تمكن من طرد الفرس من سورية انهزم في العراق، فلجأ افلوطين الى انطاكية، اي الى ذلك المركز الثقافي السوري الذي كان نومنيوس يعلم فيه.

ما يهمنا من كل ما تقدم هو التأكيد على ان ما يعرف بـ «الافلاطونية الجديدة» انما عرف

---

(69) راجع دراستنا عن الفارابي. نفس المعطيات المذكورة في تعليق رقم ١.

نشأته الاولى في «المشرق» لا في «المغرب» (= الاسكندرية ـ روما)، وبالضبط في انطاكية بسورية حيث انتعشت الدراسات الافلاطونية. كان نومنيوس المشار اليه من اشهر الافلاطونيين السوريين المتأثرين بالفيتاغورية من جهة وبالديانات الشرقية من جهة ثانية، فكانت تعاليمه التي مزج فيها بين هذه العناصر الثلاثة (الافلاطونية والفيتاغورية واليهودية) هي الاساس الذي قامت عليه الافلاطونية الجديدة.

واذا كان التاريخ الاوروباوي النزعة لم يحتفظ لنا بتفاصيل وافية عن تعاليم هذا «الفيلسوف» فان ما بقي من شذراته يحمل افكارا ذات دلالة خاصة بالنسبة لموضوعنا. لقد **كان نومنيوس يعمل على دمج الدين في الفلسفة وبالضبط «حكمة اليهود» في فلسفة افلاطون،** معتبرا هذه مشتقة من تلك ولذلك كان يلقب **افلاطون** بـ **«موسى يتكلم اليونانية»**. اما إلهياته فكانت تقوم على القول بثلاثة مبادىء: هناك في قمة الوجود العقل الاول (او الخير في ذاته او الإله الاعلى) مبدع العقول الثواني عن طريق الفيض (او الصدور، او الانبثاق)، ويليه مرتبة العقل الثاني (الابن، او صانع العالم، او الإله الصانع) الذي انشأ العالم من المادة تمشيا مع خيرية مبدعة، وهناك اخيرا العالم بكل ما فيه من مصنوعات. لقد كان نومنيوس يرى ان العقل الاول لا يليق به ان يتولى صنع العالم ولذلك ترك هذه المهمة لخليفته العقل الثاني. وكان الاول بالنسبة للثاني كالفلاح الذي ينظر الى خادمه وهو يعمل في الحقل، وكان الثاني بالنسبة للاول كالربان الذي يتأمل النجوم، منها يستقي الضوء، وبها يهتدي، ولكنه كان يضطر الى التحول بين حين وآخر لتحريك الفلك الشيء الذي جعله يفقد مكانته كـ «عقل» ويصير نفسا كلية. أما المادة فهي منفعلة لا فاعلة وهي اصل الشرور في هذا العالم ومحل الضرورة العمياء.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى ينسب اليه بروقليس الاعتقاد في وجود **«فلك» في السماء تلتحق به نفوس الموتى** فتشكل بذلك مع العقول السماوية عالم الارواح، وذلك في مقابل عالم المادة، عالم الارض. العالم الاول تسوده العناية الالهية، اما العالم الثاني فتسوده الضرورة بتأثير الكواكب. والشر ليس من الله. وكيف يكون عنه وهو الخير المحض؟ هل يعلم الله الشرور (الجزئيات)؟ لا. فبما انها من عالم المادة فهو لا يعلمها الا كاحداث ضرورية لتأثير الكواكب[70].

(70) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٨. وانظر كذلك:

- A. Rivaud; Histoire de la philosophie. T1 - P 541 - 542 P.U.F. Paris 1960.

- E. Brhier. Histoire de la Philosophie. T 1. F2 p. 397 - 398. P.U.F Paris 1967.

نحن هنا إذن امام افلاطونية متدينة متأثرة بفكرة «التوحيد» وبالثنائية الايرانية (النور والظلمة). وبعبارة اخرى، نحن هنا ازاء بنية فكرية **منفتحة** على الفكر اليوناني والفكر الفارسي وأديان التوحيد، ومن بينها المسيحية والاسلام، وأيضاً دين الصابئة. ونحن عندما نصف هذه البنية الفكرية الجديدة (= الافلاطونية الجديدة) بكونها «منفتحة» انما نقصد بذلك المعنى الاصطلاحي للكلمة: فالبنية المنفتحة هي التي تقبل ان يضاف اليها عناصر جديدة، ولكن دون ان يتسبب ذلك في اي تناقض داخلها. ومن هنا **كانت الافلاطونية الجديدة هي فلسفة التوفيق والمصالحة بين عناصر من بنيات فكرية مختلفة.**

لقد انتشرت هذه الافلاطونية الجديدة مشرقا ومغربا، واضيفت اليها عناصر اخرى سواء هنا او هناك، فلونتها بلونها واضفت عليها نوعا من الخصوصية المحلية. ومن هنا كان لا بد لها ان تتخذ صيغا عديدة يمكن اختزالها في صيغتين رئيسيتين:

- **صيغة «مشرقية»** (حرانية ـ فارسية) انتشرت في سورية والعراق وشمال ايران الى خراسان لتشكل ما عبر عنه هنري كوربان بـ «التقليد اليوناني ـ المشرقي»[71]، ذلك «التقليد» الذي سيشكل القنطرة الأولى التي سيتصل المسلمون بواسطتها بـ «العلوم اليونانية» والذي سيلعب فيه التراجمة والاساتذة القادمون من فارس الى بغداد الدور الاساسي.

صيغة «مغربية» (اسكندرانية ـ مسيحية) انتشرت في روما والاسكندرية والمدارس المتفرعة عنها، والتي من بينها المدارس السريانية التي انشغلت مثلها مثل مدرسة الاسكندرية ومدرسة افلوطين بـ «التوفيق» بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية من جهة، وبين افلاطون وارسطو من جهة ثانية.

ما يميز هاتين الصيغتين من «الافلاطونية الجديدة» هو، في نظرنا، **الكيفية التي وظفت بها كل منهما فكرة الفيض.** فـ «التوظيف المشرقي» لهذه الفكرة كان لا بد ان يخضع في حران بالخصوص للديانة المحلية التي تعتبر الكواكب آلهة، ومن هنا نظرية العقول العشرة. اما «التوظيف المغربي» فقد كان لا بد ان يخضع هو الآخر لمعطيات العقيدة المسيحية خاصة في روما مع افلوطين واتباعه، وبالتالي كان لا بد ان تنحصر الفيوضات في هذه الصيغة في ثلاثة: (التثليث المسيحي).

واذا كانت الصيغة «المغربية» من الافلاطونية الجديدة قد اكتسحت العالم المسيحي، بما في ذلك المراكز الثقافية السريانية المتنصِّرة في سورية والعراق، فلقد تحصنت الصيغة «المشرقية»

---

(71) هنري كوربان نفس المرجع ص ٥٥.

في مدينة حران التي ظلت، كما ابرزنا ذلك من قبل، المركز الثقافي الوحيد الذي لم يتنصَّر في المنطقة. ومن هنا تلك «الخصوصية المشرقية» التي تميزت بها مدرسة حران عن المدارس السريانية (مدارس انطاكية والرها ونصيبين وجنديسابور) التي تبنت الصيغة «المغربية» (الاسكندرية ـ الافلوطينية) من الافلاطونية الجديدة بحكم اعتناقها المسيحية. ومن هنا ايضاً تلك الخصومة التقليدية بين الحرانيين «الوثنيين» وبين النصارى السريانيين الذين كانوا يسمون حران بـ «هيلينوبوليس» اي مدينة اليونان [72]. ولا يخفي ما يحمل هذا اللقب من تعيير وتحقير.

وعلى الرغم من ذلك الحصار الذي كان لا بد ان تكون المدارس السريانية المسيحية قد ضربته على مدرسة حران «الوثنية» فلا بد ان تكون هذه قد استعادت اشعاعها بانتقال «مجلس التعليم» اليها خلال رحلته التاريخية، في العهدالاسلامي، من الاسكندرية الى بغداد، الشيء الذي يعني ان نوعا من التداخل بين الصيغتين من الافلاطونية الجديدة كان لا بد ان يحدث، على الاقل بسبب هيمنة الدراسات الارسطية، خصوصا وقد بقي مجلس التعليم في حران مدة من الزمن لا تقل عن نصف قرن.

ومهما يكن، فان الشيء المؤكد هو ان الخصومة التقليدية بين النصارى السريانيين وبين الحرانيين قد انبعثت من جديد في بغداد نفسها، حيث اشتغل هؤلاء كنقلة للعلوم الفلسفية يترجمون ويدرسون ويساهمون في المجادلات والمناظرات.

كان التراجمة النصارى اول من اشتغل بترجمة العلوم الحكمية الى الاسلام. وبما انهم كانوا «نصارى» يشتغلون كـ «فنيين» (اطباء، واساتذة) في مجتمع لا يميز بين ما لله ولقيصر، فلقد حرصوا على تجنب الخوض في المشاكل الميتافيزيقية، خصوصا وقد كانت مصبوغة لديهم بالصبغة المسيحية، واهتموا بكيفية خاصة بنقل العلوم والمنطق.

اما التراجمة الحرانيون الذين نشطوا في مرحلة لاحقة، والذين كانوا اصحاب فلسفة دينية معترف بها، والذين لم تكن لهم اية «خصومة» سياسية او لاهوتية مع الاسلام والمسلمين، فقد تمكنوا من «ترويج» فلسفتهم الدينية بحرية اكبر، مما مكنهم، ليس فقط من إحياء الصيغة «المشرقية» للافلاطونية الجديدة، بل ايضا من تقديم «التأويل الفلسفي» للعقيدة الدينية الاسلامية وللميتافيزيقا القرآنية. هكذا اصبحت الفلسفة الدينية الحرانية القنطرة التي كان فلاسفة الاسلام في المشرق يقرأون من خلالها الفلسفة اليونانية، فلسفة ارسطو بكيفية

(72) خليل الجر وحنا فاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ١٣، دار المعارف، بيروت ١٩٥٨.

خاصة، ولكن لا ليفهموا ارسطو لذاته بل ليوظفوه (منطقا وعلوما) من اجل اضفاء المعقولية على «العلم الالهي» الذي اخذوه عن الحرانيين وطبعوه بالطابع الاسلامي.

* * *

هكذا تكون العلوم الفلسفية اليونانية قد انتقلت الى الفكر العربي الاسلامي عبر اربعة تيارات لبست كلها ثوب الافلاطونية الجديدة:

- التيار الاول حمله التراجمة والكتاب الذين هم من اصل ايراني والذين تلقوا العلوم اليونانية في اطار ما اسماه كوربان بـ «التقليد اليوناني - المشرقي» أي في اطار ما اسميناه بـ «الصيغة المشرقية» (= الفارسية) للافلاطونية الجديدة.

- التيار الثاني حمله الاطباء والتراجمة النصارى الذين قدموا من مدرسة جنديسابور الفارسية، تلك المدرسة التي أسسها كسرى انوشروان قبيل الفتح الاسلامي وضمت علاوة على اساتذتها النساطرة فريقا من اساتذة مدرسة اثينا بعد نفيهم منها، وكان هؤلاء كزملائهم النساطرة من أتباع «الصيغة المغربية» للافلاطونية الجديدة.

- التيار الثالث، وهو مشرقي، حمله التراجمة والاساتذة والعلماء الحرانيون وتلامذتهم.

- اما التيار الرابع، وهو «مغربي». فقد وفد مع «مجلس التعليم» القادم من الاسكندرية.

أربعة تيارات، اثنان، «مشرقيان» واثنان «مغربيان»، كان لا بد ان يتبلور الصراع بينهما داخل المجتمع الاسلامي في قيام مدرستين فلسفيتين: مدرسة «مشرقية» فارسية - حرانية، ومدرسة «مغربية» سريانية - اسكندرانية.

وهذا بالضبط ما ظهر واضحاً في عصر الفارابي وابن سينا.

٥ - «المشرقيون» و«المغربيون»: الفلسفة والصراع الايديولوجي.

اذا كان التحليل السابق قد مكننا من رسم خريطة انتقال الفلسفة اليونانية وعلومها الى المجتمع الاسلامي وبيان الشكل او الاشكال التي لبستها خلال عملية الانتقال هذه، والصراعات الدينية والمذهبية المرافقة لها، الشيء الذي جعلنا ندرك، بكيفية ملموسة، خصوصية العلاقة التي تربط «الفلسفة المشرقية» السينوية بالفلسفة الدينية الحرانية. . فإن الاستنتاجات الأخيرة التي أكدنا فيها قيام مدرستين فلسفيتين في الفكر الفلسفي بالمشرق الإسلامي، ستظل، رغم كل التماسك المنطقي مجرد استنتاجات تحتاج إلى تأكيد و «توثيق»

بالشهادات التاريخية. ومن حسن حظنا اننا نتوفر على ما يسعفنا في هذا الصدد.

أ - مدرسة خراسان ومدرسة بغداد.

ذكر صاحب «منتخب صوان الحكمة» ان ابا الحسن العامري «قصد بغداد وتصدّر بها، وان لم يرض اخلاق اهلها، وعاد وهو فيلسوف تام . . . وقيل له لما عاد من بغداد: كيف رأيت الناس بها؟ قال: رأيت عندهم ظرفا ظاهرا وشارة معجبة ومرآة معشوقة. لكنني رأيت من وراء ذلك سخفا بالغا وودا فاسدا واستحقارا لاهل خراسان، وجميع البلدان. وأصح ما يتفق للانسان: ان تكون طينته مشرقية وصورته عراقية، فانه يصير بهذا جامعا بين متانة خراسان وظرف العراق، مفارقا لبلادة خراسان، ورعونة العراق»[73].

واضح من هذا النص ان ابا الحسن العامري وهو فيلسوف معاصر لابن سينا، يستعمل مصطلح «مشرق» بمعنى «خراسان». وبما انه يعارض خراسان بالعراق، فان «المغرب» بهذا الاعتبار، سيكون هو العراق وعاصمته بغداد. وهذا نفسه ما نجده عند المقدسي الذي يسمي اقليم خراسان وما وراء النهر بإقليم المشرق.

هذا من جهة. ومن جهة اخرى يفهم من ذات النص انه كانت هناك منافسة علمية علاوة على المنافسة السياسية ـ بين العراق وخراسان. يقول ابو حيان التوحيدي: «لقد ورد (العامري) بغداد سنة اربع وستين وثلاثمائة في صحبة ذي الكفايتين (ابي الفتح بن العميد)، فلقي من اصحابنا البغداديين عنتا شديدا ومناكدة، وذلك لان طباع اصحابنا (= العراقيين) معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يرى من غير بلدهم».

نحن اذن امام شهادة تاريخية ثمينة تكشف لنا، ليس فقط عن مدلول مصطلح «مشرقي» و«مغربي» في عصر ابن سينا، بل يطلعنا كذلك على واقع تاريخي يكتسي التعرف عليه اهمية بالغة بالنسبة لموضوعنا، واقع التنافس، بل الخصومة بين «المشرقيين» اهل خراسان (مسقط رأس ابن سينا) و«المغربيين» اهل العراق: واذا اضفنا الى ذلك ما ذكره المقدسي من ان اهل خراسان كانوا حرانية (اي من أتباع مدرسة حران)، وما سنذكره بعد عن المدرسة المنطقية ببغداد التي كان يتزعمها النصارى من التراجمة والمتفلسفة، أدركنا حقيقة الاطار الذي يدخل

---

(73) ذكره الدكتور عبد المجيد غراب في مقدمته لكتاب الاعلام بمناقب الاسلام لابي الحسن العامري ص ٨ وزارة الثقافة ـ القاهرة ١٩٦٧. أنظر أيضا النص الكامل لما ذكره صاحب منتخب الحكمة (مخطوط) في تعليق للدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه. المعطيات اللاحقة.

فيه تأليف ابن سينا لكتابه «الانصاف»، وهو الكتاب الذي خصصه، كما قال، لمعارضة آراء «المغربيين» بآراء «المشرقيين» منتصفا لهؤلاء، كاشفا، كما يقول، «ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم» (النص ٢ - ج).

واذ قد تبين كل ذلك اتضح بالتالي من يقصد ابن سينا بـ «العاميين من المتفلسفة» الذين يشبههم بـ«الحنابلة في كتب الفقه» لشدة تعصبهم للتقليد المشائي (النص ٢ ـ أ) انهم بدون شك من وصفهم بـ «البله النصارى من مدينة السلام». اما «المشاؤون» و«اليونانيون» الذين يؤاخذهم بالاقتصار على تقليد ارسطو والتعصب له (النص ٣ ـ ج ١) فهم انفسهم اولئك الذين اشار الى «التباس مذهب صاحب المنطق عليهم» في امر النفس والعقل، انهم الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم . . . **واذن فمصطلح «المغربيين» في استعمال ابن سينا يشمل هؤلاء جميعاً مع اهل بغداد من معاصريه باعتبارهم «مشائين» اي متزعمين لما عبرنا عنه من قبل بـ «الصيغة المغربية» للأفلاطونية**[74].

وأخيرا نستطيع ان نفهم، بناء على ما تقدم، لماذا استثنى ابن سينا الفارابي من هؤلاء «المغربيين» (النص ٢ ـ ج). ان ابا نصر الفارابي هو «مغربي» بهذا الاصطلاح فقد درس في بغداد وعاش المرحلة الاخيرة من عمره في دمشق، وهو بعد لا علاقة له لا بخراسان ولا بأهلها. ولكن الفارابي كان مع ذلك «مشرقي» النزعة في فلسفته، لقد تبنى «التوظيف المشرقي» لفكرة الفيض وقال بالعقول العشرة . . . وبعبارة اخرى كان الفارابي ينتمي بكامل فلسفته الى «المدرسة المشرقية» لا الى «المدرسة البغدادية» (= المغربية).

* * *

اما ان تكون هناك بالفعل، في عصر الفارابي وابن سينا (القرن الرابع الهجري)، مدرستان فلسفيتان، في المشرق الاسلامي: مدرسة «المشرقيين» ومدرسة «المغربيين»، فهذا ما لم يعد فيه ادنى شك، فلننصرف اذن الى التعريف بأقطاب هاتين المدرستين ومذهب كل منهما بقدر ما يسمح به اطار البحث.

---

(74) ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي في المقدمة التي كتبها للنصوص التي نشرها بعنوان ارسطو عند العرب الى القول بأن «المشرقيين» في اصطلاح ابن سينا هم المشاؤون المعاصرون له من اهل بغداد وان «المغربيين هم شراح ارسطو مثل الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي» (ص ٢٨ ـ ٣٤) وهذا تأويل خاطىء تماما ويتناقض مع كلام ابن سينا الذي كان الدكتور بدوي بصدد تحليله ومناقشته (رسالة الكيا. النص ٢ ب ـ ج) ان التأويل الوحيد الذي يقبله النص المشار اليه هو ما أثبتناه. فلا يعقل ان يناصر ابن سينا «المغربيين» كما يقول بدوي، ويسمي فلسفته «فلسفة مشرقية».

يذكر ابو حيان التوحيدي ان ابا زيد البلخي المتوفي سنة ٣٢٢هـ كان «سيد اهل المشرق في انواع الحكمة»[75]، ويلقبه بـ «جاحظ خراسان» وذلك لكثرة تآليفه في الفلسفة والكلام والادب. ولا يتردد التوحيدي في المبالغة في تقديره، فيقول عنه: «انه لم يتقدم له شبيه في الأعصر الاول، ولا يظن انه يوجد له نظير في مستأنف الدهر[76]».

واذن، فلقد كان البلخي ـ وهو من تلامذة الكندي ـ زعيما ولربما مؤسسا للمدرسة الفلسفية المشرقية الخراسانية. واذا عرفنا ان ابا الحسن العامري نفسه كان تلميذا للبلخي، ومن ذات المنطقة، وانه كان يلقب بـ «الفيلسوف النيسابوري»[77] جاز لنا ان نؤكد ان زعامة هذه المدرسة قد انتقلت، بعد البلخي، الى العامري، واذا لاحظنا ان هذا الاخير توفي عام ٣٨١هـ (وعمر ابن سينا يومئذ احد عشر عاما) أمكننا ان نؤكد من جهة ثالثة ان زعامة هذه المدرسة قد انتقلت الى ابن سينا بعد العامري.

هذا على مستوى الاشخاص، اما على مستوى المذهب فيمكن التأكيد كذلك اننا هنا امام اتجاه واحد هو نفسه الاتجاه الذي يجمع الفارابي وابن سينا واخوان الصفا والاسماعيلية. نقصد بذلك: **دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين على اساس التوظيف الحراني لفكرة الفيض.**

أما أن يكون ابن سينا من اقطاب هذا الاتجاه فهذا ما لا يحتاج منا إلى مزيد بيان، وأما ان البلخي والعامري يسيران في نفس الاتجاه فهذا ما سنبينه الآن. يذكر ابو حيان التوحيدي على لسان الحريري الذي يضع البلخي في صف واحد مع اخوان الصفا في هذه المسألة بالذات، يذكر ان البلخي «ادعى ان الفلسفة مقاودة للشريعة والشريعة مشاكلة للفلسفة وان احداهما أمٌ والاخرى ظئر، وأظهر مذهب الزيدية، وانقاد لامير خراسان الذي كتب له ان يعمل في نشر الفلسفة بشفاعة الشريعة ويدعو الناس اليها باللطف والشفقة والرغبة»[78]. واذن فدمج الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة كان في خراسان جزءاً من سياسة الدولة وايديولوجيتها الرسمية. لماذا؟ لا شك ان لذلك علاقة بمذهب الشيعة المنتشر في المنطقة.

وأما ابو الحسن العامري فهو يؤكد بنفسه انتماءه الى هذا الاتجاه يقول «ان العلوم الحكمية

---

(75) ابو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة تحقيق احمد امين ص ٣٨ ج٢ في مجلد واحد مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ.

(76) نفس المرجع ص ٢٦ هامش رقم ١. انظر لائحة مؤلفاته بالفهرست لابن النديم.

(77) عبد الحميد غراب نفس المرجع أعلاه ص ٦.

(78) الإمتاع والمؤانسة، نفس المعطيات ص ١٥ ج ٢.

قد طعن عليها قوم من الحشوية، وزعموا انها مضادة للعلوم الدينية وان من مال اليها وعني بدراستها فقد خسر الدنيا والآخرة . . . وليس الامر كذلك، بل توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح ومؤيدة بالبرهان الصحيح، حسب ما توجد العلوم الملية. ومعلوم ان الذي حققه البرهان وأوجبه العقل لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد»[79].

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فاذا كنا ما نزال نفتقد معظم كتب العامري التي ما يزال بعضها مخطوطا، فاننا نستطيع ان نؤكد بناء على ما نتوفر عليه من نصوصه[80] انه كان يرى، مثله في ذلك مثل الفارابي وابن سينا - ان الأجرام السماوية (الافلاك والكواكب) هي مبدعات لله، أي قديمة صدرت عنه[81]، وان الموجودات الباقية (الحوادث الجوية، المعادن، النبات، الحيوان . . . وبعبارة اخرى كل ما تحت فلك القمر) هي مكونات من الكواكب بالتسخير الالهي. لنضف الى هذا اتفاق وجهة نظر العامري مع وجهة نظر ابن سينا في موضوع السعادة[82].

كل هذه المعطيات تؤكد ما اشار اليه المقدسي من وجود مدرسة فلسفية في خراسان حرانية المذهب، كما ذكرنا آنفاً، كما تؤكد من جهة اخرى تلك الاهمية الفائقة التي كانت لمكتبة بخارى، تلك المكتبة التي اطلع عليها ابن سينا، وقال عنها انه رأى فيها «من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط» (النص ١ - ب).

* * *

(79) العامري نفس المرجع المذكور أعلاه ص. ٨٦ - ٨٧.

(80) نفس المرجع ص ٩١. هذا وقد أورد مسكويه في كتابه الحكمة الخالدة مقتطفات من كلام العامري، ومنها يتجلى واضحا مدى الانسجام بين تفكيره وتفكير ابن سينا. أنظر الحكمة الخالدة، لمسكويه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٢ ص ٣٤٧.

(81) لا بد من الاشارة هنا الى ان الابداع في اصطلاح الفارابي وابن سينا لا يعني «الخلق من عدم» بل ان ابن سينا يحيل الى المشرقيين بخصوص هذه النقطة بالذات، وذلك في شرحه لاتولوجيا حيث يقول: «ان الماهية ليست مبدعة من حيث هي ماهية بل من حيث مقرون بها الوجود. فليست الماهية ان التفت اليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الاول به وجبت، بل الوجود مضاف اليها كشيء طارىء عليها». ان هذا الفصل بين الماهية والوجود الذي يؤكد أسبقية الماهية معناه ان الامكان من لوازمها، وليس جزءا من الوجود. وهذا ما يريده ابن سينا بـ «الممكن بذاته» لان الوجود يجب للماهية لا بذاتها، بل بغيرها. ويضيف ابن سينا قائلا: «وأما كيف يكون بالامكان من لوازم الماهيات، وهل يدخل مع ذلك في الابداع او لا يدخل، فقد شرح في الحكمة المشرقية». أنظر: ارسطو عند العرب، نفس المعطيات السابقة ص ٦١.

(82) العامري نفس المرجع ص ٩٣.

هذا باختصار عن المدرسة المشرقية الخراسانية التي ما زالت آثارها حية في الفكر الشيعي بايران الى الآن. **اما المدرسة البغدادية المقابلة لها فلقد كانت تتألف أساسا من مناطقة كان معظمهم من النصارى**. ويبدو انها تأسست على يد ابي بشر بن متى المنطقي المعروف والمتوفي سنة ٣٢٨هـ. وكان متى تلميذا للماروزي احد الاساتذة الذين انتقلت عبرهم «مدرسة الاسكندرية» من انطاكية الى بغداد حسب رواية الفارابي (نقل عن ابن ابي اصيبعة)، وبعد ابي بشر بن متى انتقلت رئاسة مدرسة بغداد الى تلميذه يحيى بن عدي المتوفي سنة ٣٦٤هـ ثم الى تلميذهما ابي سليمان المنطقي السجستاني الذي كان معاصرا لابن سينا والمتوفي سنة ٤٠٠ هـ.[83]

لقد اهتمت هذه المدرسة **اساسا** بالمنطق وشرح كتب أرسطو، **فكان** أصحابها فعلاً «مشائين» مقلدين لارسطو، متعصبين له، الشيء الذي عابه عليهم ابن سينا كما رأينا من قبل. غير ان هؤلاء لم يكونوا «مشائين» الا في المنطق، اما في الميتافيزيقا فقد كانوا اسكندرانيين يتبنون التأويل الافلوطيني لفكرة الفيض، وبعبارة اخرى **كانوا الممثلين «الرسميين» في بغداد للافلاطونية الجديدة في صيغتها «المغربية»**.

على ان اهم ما كان يميز هذه المدرسة عن منافستها المدرسة المشرقية الخراسانية هو رأيها في العلاقة بين الفلسفة والدين، **وهو رأي مناقض تماما للتقليد الحراني**، المشرقي الذي نشرته ودافعت عنه المدرسة الخراسانية. وفيما يلي بعض التفاصيل التي لها دلالة خاصة في الموضوع.

ذكر التوحيدي انه قدم بعض رسائل اخوان الصفا الى ابي سليمان المنطقي، فطالعها، ثم ردها اليه وقال: «.. تعبوا وما اغنوا ... ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا انهم يمكنهم ان يدسوا الفلسفة (...) في الشريعة وان يضموا الشريعة للفلسفة، وهذا مراد دونه حَدَدٌ...» [84]

ويشرح ابو سليمان المنطقي وجهة نظره في الموضوع فيرى: «ان الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات على ما يوجبه العقل تارة ويجوزه تارة لمصالح عامة متقنة ومراشد تامة مبينة، وفي اثنائها ما لا سبيل الى البحث عنه والغوص فيه ولا بد من التسليم للداعي اليه والمنبه

---

(83) كان من أعضاء هذه الجماعة ابن الخمار أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن برهام، وبن زرعة أبو علي عيسى بن اسحاق، وأبو علي بن السمح، وأبو الوفاء المهندس، وأبو القاسم عيسى بن علي ... وكلهم عاشوا النصف الثاني من القرن الرابع أي انهم كانوا كلهم معاصرين لابن سينا.

(84) الامتاع والمؤانسة، نفس المعطيات ص ٦ ج ٢.

عليه». ثم يتساءل منكرا: «فعلى هذا كيف يسوغ لاخوان الصفا ان ينصبوا من تلقاء انفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة»[85]؟

ـ «ان الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء» . . و«من اراد أن يتفلسف فيجب عليه ان يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب ان يعرِّد بعنايته عن الفلسفة، ويتحلَّى بهما مفترقين في مكانين، على حالتين مختلفتين، ويكون بالدين متقربا الى الله تعالى، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيِّرة لكل عقل، ولا يهدم احدهما بالآخر . .»[86].

هذا من جهة، ومن جهة اخرى يبدو واضحا من عرض التوحيدي لآراء السجستاني ان المدرسة التي كان على رأسها كانت تتبنى التوظيف الافلوطيني لفكرة الفيض، فالفيوضات ثلاثة: العقل والنفس والطبيعة. «العقل هو خليفة الله وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا نقص» وله «الولاية من قبل الله على النفس كما أن للنفس الولاية على الطبيعة» التي هي آخر خلفاء الله في هذا العالم، وهي «تسري في هذا العالم (عالم الكون والفساد) محركة ومسكنة، مجددة ومبلية، منشأة ومبيدة . . .» وليس لها ان ترقى الى عالم النفس لانه لا كون فيه ولا فساد[87].

أضف الى ذلك اختلاف وجهة نظر أصحاب هذه المدرسة عن وجهة نظر ابن سينا ومدرسته في امر النفس والعقل، وهو شيء عزاه الشيخ الرئيس الى «التباس مذهب صاحب المنطق عليهم». والحقيقة انه لا ابن سينا ولا أصحاب مدرسة بغداد اتبعوا رأي أرسطو وتقيدوا بحدوده. فبقدر ما تبتعد نظرية ابن سينا في النفس عن أرسطو تقترب من تصورات الفلسفة الحرانية وميتافيزيقاها الفيضية، اما آراء البغداديين فهي الى آراء افلوطين اقرب. وهكذا نجد السجستاني يقول بالنفس الكلية، فهو يرى ان الفرق بين الانفس الجزئية (نفس زيد ونفس عمرو ونفس خالد) هو بقدر قسط كل واحد منهم فيها «وهذه الاقساط اذا اجتمعت تفاوتت، واذا تفاوتت كانت منها نفس باقية حية ونفس فانية ميتة. . .». وأما أنفس اصناف الحيوان فهي ناقصة «لم يشع فيها نور الشمس الشريفة . . . فوجب من هذا الوجه ان تكون تابعة لابدانها، جارية على فسادها وبطلانها»[88].

(85) نفس المرجع ص ٦ ـ ٧ ج ٢.
(86) نفس المرجع ص ١٨ ـ ١٩ ج ٢.
(87) نفس المرجع ص ١١٣ ـ ١١٦ ج ٣.
(88) نفس المرجع ص ١٢٢ ـ ١٢٣ ج ٢.

ب ـ الفلسفة. . . الصراع الايديولوجي.

كان اهتمامنا في الصفحات الماضية مركزا على تحديد «المعنى» المشرقي في «الفلسفة المشرقية» السينوية، وقد توصلنا الى نتائج بتجاوز بكثير حدود النقاش حول المصطلحات، نتائج نعتقد انها لا تخلو من اهمية، ليس فقط بالنسبة لتكميل وتصحيح معرفتنا بابن سينا، بل ايضا بالنسبة لتصورنا لخريطة الفكر الفلسفي في المنطقة العربية ـ الفارسية، قبل الاسلام وبعده.

لقد تقاسمت الفكر الفلسفي في هذه المنطقة، خصوصا في العهد الاسلامي، مدرستان فلسفيتان شرحنا جذورهما التاريخية وأبرزنا بعض جوانب الاختلاف بينهما. وقد حرصنا على تصنيفهما والحديث عنهما داخل «الافلاطونية الجديدة» لا خارجها. إن الحاحنا على اعتبارهما امتدادا لتيارين متمايزين في «الافلاطونية الجديدة» كان يهدف الى تجنيب ذلك التصنيف العام والسهل، الذي يأخذ به كثير من مؤرخي الفكر الفلسفي في الاسلام الذين يقدمون الصراع، او الاختلاف، داخل هذا الفكر في صورة تنازع او تنافس بين الآخذين بـ «مذهب افلاطون» والآخذين بـ «مذهب ارسطو» او بين المتأثرين بهذا والمتأثرين بذاك.

لا، ان الصراع (او الحوار، او التنافس، او الاحتكاك . . .) **داخل الفكر الفلسفي في الاسلام ـ بالمشرق الاسلامي ـ لم يكن بين اتجاه افلاطوني ـ فيتاغوري النزعة، وآخر ارسطوطاليسي الميول. كلا ان ارسطو كان حاضرا في الاتجاهين معا، ولكن لا كاتجاه ميتافيزيقي، بل كـ «مادة معرفية» توظف توظيفا جديدا «مشرقيا» او «مغربيا» داخل الافلاطونية الجديدة، لا خارجها.**

ان حضور ارسطو في الفكر الفلسفي في الاسلام واقع لا يحتاج الى بيان او تأكيد ولكن الشيء الذي لا بد من لفت الانتباه اليه هو **ان الجناح الاكثر ادعاء لـ «المشائية» كان أقل توظيفا لارسطو من الجناح** «المعادي» لها وبعبارة اخرى كان «المشرقيون» اكثر استهلاكا لارسطو من «المغربيين» بالرغم من ان هؤلاء كانوا اكثر تقيدا به. وهذا راجع الى طبيعة المهمة التي اضطلع بها تاريخيا واجتماعيا كل من الفريقين.

لقد كان «المغربيون» ينتمون الى التقليد السرياني، الاسكندراني ـ الافلوطيني الذي عبرنا عنه من قبل بـ «الصيغة المغربية» للافلاطونية الجديدة، والذي انشغل اساسا بالتوفيق بين افلاطون وأرسطو في اتجاه اقرار نوع من التصالح والمهادنة والوفاق بين الفلسفة اليونانية (الافلاطو ـ ارسطية) وبين العقيدة المسيحية، ولكن دون العمل على دمج احداهما في

الاخرى. إن معالجة العقيدة المسيحية (صياغتها، تنميتها، تأويلها ...) من اختصاص الكنيسة وحدها، والفلسفة لكي تقبل نوعا من القبول، يجب ان تصبح «مسيحية»، أي يجب تكييفها بالشكل الذي يجعلها اكثر انسجاما وتوافقا مع رأي الكنيسة والا اعتبرت «هرطقة» و«وثنية».

وعندما انتقلت هذه «الصيغة المغربية» من الافلاطونية الجديدة الى المجتمع الاسلامي زال، او خف الى درجة كبيرة حضور المسيحية فيها على الرغم من ان المتبنين لها كانوا نصارى او تلامذة لهم، وهذا شيء مفهوم. ومفهوم كذلك ان يتجه هؤلاء وجهة الفصل بين الدين والفلسفة لا وجهة الدمج بينهما، على الاقل من اجل الحفاظ على استقلالهم الديني. هذا من جهة ومن جهة اخرى لم يكن من الممكن لهؤلاء النصارى ـ وهم يعيشون تحت راية الدولة الاسلامية ـ ان يربطوا الفلسفة بالدين (المسيحي) أي نوع من الربط، لان ذلك كان سيعني نشر العقيدة المسيحية تحت ستار الفلسفة، الشيء الذي ما كان ليقبل منهم قط. واذن، فلقد كانت كل الدوافع والموجهات تدفع بهم الى تجنب «مزج» الدين بالفلسفة، والانصراف بالتالي الى المنطق واللغة بدل الاشتغال بـ «العلم الالهي». ومن هنا كانت مدرسة بغداد، مدرسة «المغربيين» أقل توظيفا لارسطو وأقل استهلاكا له. لقد كان ارسطو بالنسبة اليهم لا منافسا للدين، بل منافسا لافلاطون، والتوفيق بين افلاطون وأرسطو، ولو في اتجاه تكريس المنظور الافلوطيني ـ المسيحي، أسهل وأقل توظيفا للعلم والمنطق ـ وبالتالي لارسطو ـ من التوفيق بين الدين الاسلامي والفلسفة اليونانية.

أما «المشرقيون» الذين ينتمون كما بينا ذلك من قبل، الى «الصيغة المشرقية» للافلاطونية الجديدة، التي قامت اساسا على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين انطلاقا من نومنيوس الى الحرانيين و«حكماء» الفرس ـ اما «المشرقيون» هؤلاء فلقد كان وضعهم يختلف اجتماعيا وسياسيا وثقافيا:

لقد كان هؤلاء ينتمون الى شعوب دخلت الاسلام جماعيا، فأدخلت معها ميراثها الثقافي، وهو «مشرقي» بالمعنى الذي أعطيناه من قبل لهذه الكلمة: لقد كان الدين عندهم فلسفة وكانت الفلسفة دينا. وعندما دخلت هذه الشعوب في الاسلام وهو «دين الفطرة» (اي دين بدون فلسفة) كان لا بد ان تعمل بوعي او بغير وعي على تضمين الاسلام فلسفتها ومعتقداتها بشكل من أشكال التضمين، وبمعنى آخر، كان لا بد ان «تقر» الاسلام ببنية عقلية شكلها ميراث ثقافي لا جدال في انه كان اكثر تطورا وأكثر تعقيدا من الميراث الثقافي الذي شكل بنية العقل العربي في الجاهلية.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى لا بد من الاشارة مجددا الى ان «المشرقيين» هؤلاء كانوا تلامذة لاساتذة حرانيين ساهموا مساهمة واسعة في نقل الفلسفة اليونانية الى العربية متخذين من فلسفتهم الدينية قنطرة لوصل المنقول اليوناني بالمنقول اليه الاسلامي، وهي فلسفة كانت تقوم، كما بينا من قبل على مبدأ «التوحيد»، وهو مبدأ ديني، وعلى توظيف العلم والفلسفة لتأكيد ذلك المبدأ ميتافيزيقيا، الشيء الذي جعل الفلسفة عندهم فلسفة دينية، والدين دينا فلسفيا. ومن هنا اكتسى التفلسف عند «المشرقيين» الاسلاميين طابعا خاصا، ورثوه من اساتذتهم الحرانيين، طابع «عقلنة» العقيدة، وتأسيسها علميا وفلسفيا ومنطقيا. وقد شجعهم على ذلك ما لاحظوه من اواصر القرابة بين الفلسفة الدينية الحرانية التي اعترف بها المجتمع الاسلامي واعتبرها الفكر السني من بقايا «صحف ابراهيم» (الشهرستاني: الملل والنحل)، وبين الميتافيزيقا القرآنية التي عبرت عن نفسها بالحس والخيال، تلك «القرابة» التي ادركها الفارابي ادراكاً عميقاً وعبر عنها بقوله: «إن ما في الدين مثالات لما في الفلسفة».

والى جانب هذه العناصر التي شكلت الحقل المعرفي ـ الابيستيمولوجي للمشرقيين والتي كان لها تأثيرها المباشر في اتجاههم وجهة الدمج بين الدين والفلسفة، هناك الصراع الايديولوجي الذي لا بد من ادخاله في الحساب، ليس كعنصر مكمل، بل كعنصر اساسي وحاسم. **ذلك لان الفلسفة في المجتمع الاسلامي لم تكن مجرد متعة فكرية** ـ ومتى كانت كذلك؟ ـ **بل كانت، وبشكل مكشوف، مظهرا من مظاهر الصراع الايديولوجي المظهر الاقوى الذي كان يعكس بشكل يكاد يكون مباشرا الصراعات السياسية والاجتماعية و «العرقية» داخل هذا المجتمع**.

لقد كانت حركة الترجمة ـ ترجمة الفلسفة والعلوم ـ في العهد العباسي الاول جزءا من تحرك سياسي اجتماعي ثقافي قامت به القوى النامية في المجتمع، القوى الحاكمة ذات الميول «البرجوازية الليبرالية الارستقراطية». **لقد كانت حاجة هذه القوى الى الفلسفة والعلم والمنطق تمليها عليها حاجة المجتمع نحو مزيد من الهيكلية والتنظيم العقلانيين** في وقت اخذ فيه ذلك المجتمع ينتقل من مرحلة هيمنت فيها العلاقات القبلية ـ الاقطاعية، الى مرحلة اخذت تسيطر فيها شيئا فشيئا العلاقات التي يفرضها الاقتصاد البضاعي، علاقات ذات طبيعة ليبرالية وعقلانية. وبما ان الدين كان وما زال يشكل الغطاء الايديولوجي للمجتمع ككل، بل ولعملية التحول تلك نفسها، فلقد كان لا بد ان تنسحب الحاجة الى العقلانية على الدين نفسه، الشيء الذي عبر عنه المعتزلة بشعارهم «العقل قبل ورود السمع» وعبر عنه الفارابي بـ «ما في الدين من مثالات لما في الفلسفة».

هذا من جهة، ومن جهة اخرى ـ ودائما في اطار الصراع الايديولوجي ـ لا بد من التذكير

بأن هؤلاء «المشرقيين» **كانوا من ابناء الشعوب المضطهَدة قوميا وطبقيا، في دولة الخلافة،** خاصة بعد الانقلاب السني الذي حدث في عهد المتوكل. ومن هنا كان دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين يعني بالنسبة اليهم تكسير الحصار السني وتوفير التربة الطبيعية لقيام عقلانية اكثر ليبرالية حتى يصبح الدين، بالفعل، دين الجميع ـ لا دينا تركبه جماعة ضد جماعة ـ وبالتالي تصبح الدولة دولة الجميع. **ان العمل على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين يجب ان ننظر اليه، من هذه الزاوية، كجزء من نضال عام سياسي اجتماعي ثقافي ضد الحصار السني للدولة،** وبالتالي ضد ايديولوجية الدولة نفسها . . ومن هنا كانت الحركة الاسماعيلية السباقة إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين.

وفي عملية الدمج بين الدين والفلسفة، هذه العملية التي تضافرت كل العوامل الى دفع «المشرقيين» اليها، تظهر الحاجة الى ارسطو وتظل تتزايد. وسواء نظرنا الى المسألة من زاوية حاجة الدولة الى الهيكلية العقلانية للمجتمع والفكر او الى طموحات الطبقات التي كانت تركب الاقتصاد البضاعي الذي هيمن آنذاك على العلاقات الاجتماعية، او نظرنا اليها من زاوية الصراع الايديولوجي الذي كان قائما آنذاك . . . فاننا سنجد ان الحاجة الى توظيف المنطق والعلم كانت متزايدة باستمرار. والمنطق والعلم، في ذلك الوقت كانا ارسطيين. وبما ان ارسطو لم يكن صاحب منطق وعلم وحسب، بل كان ايضا صاحب ميتافيزيقا تؤسس ذلك المنطق وتوجه ذلك العلم، ميتافيزيقا متطورة عبرت بقوة ووضوح عن ثوابت الفكر اليوناني المتعارضة مع ثوابت الفكر الديني الاسلامي، **فان تلك الحاجة المتزايدة لتوظيف ارسطو كانت تطرح حاجة مناقضة، هي الحاجة الملحة الى التخلص منه.** وهذا شيء لم يكن من الممكن حصوله الا بتأويل الميتافيزيقا الارسطية تأويلا يسمح بتمرير مفاهيمها المؤسسة للمنطق والعلم، الى الفكر الاسلامي حتى يتمكن هذا الفكر من ان يؤسس، من داخله، العلم والمنطق . . . اي حتى يغدو منبعا للعقلانية لا مستوردا لها. ذلك ما حاول «المشرقيون» تحقيقه من خلال الكندي والرازي الطبيب واخوان الصفا وكل الفلسفة الاسماعيلية، وأيضاً، وهنا تصل المحاولة قمتها، مع ابي نصر الفارابي.

أما مع ابن سينا، فالامر يختلف. لقد كانت الحاجة لديه الى «التخلص» من ارسطو اقوى من الحاجة الى توظيفه عقلانيا، فكان بذلك المدشن الفعلي لمرحلة اخرى في تطور الفكر الفلسفي في الاسلام، مرحلة التراجع والانحطاط.

ذلك ما سيتضح لنا من خلال محاولة الكشف عن المضمون الايديولوجي لفلسفته المشرقية.

٦ ـ المضمون الايديولوجي للفلسفة المشرقية السينوية: خاتمة.

الفلسفة شكل من أشكال الوعي، ما في ذلك شك. وهي، كجميع أشكال الوعي الاجتماعي، تعكس العلاقات السائدة في المجتمع وتعبر بطريقة او بأخرى عن مطامح اجتماعية معينة. ولما كان الفكر يتمتع باستقلال نسبي ـ واسع احيانا ـ عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي الذي ينتجه ويؤطره، **ولما كانت الفلسفة هي أكثر أشكال الوعي تجريدا، وبالتالي، استقلالا، فان علاقة الانتاج الفلسفي بالواقع الاجتماعي ـ التاريخي، تكون في الاغلب الأعم، علاقة غير مباشرة، متعرجة ومعقدة، تمر عبر أشكال اخرى من الوعي، تقوم لها بدور الوسيط، مثل الوعي السياسي والوعي الديني والوعي المعرفي (= «العلمي»).**

من اجل ذلك كان المضمون الايديولوجي للفلسفات لا يقدم نفسه بصفة «المباشر» الا في حالات نادرة جدا، وهي الحالات التي تعي فيها الفلسفة نفسها انها ايديولوجيا، اي في حالة الوعي الصحيح من طرف الفيلسوف بأنواع التمويه والقلب الايديولوجيين، أما في الحالات المقابلة، وهي الغالبة حتى في عصرنا الحاضر، عصر النقد الايديولوجي، فان الفلسفات تحاول اخفاء مضمونها الايديولوجي عبر سلسلة من عمليات التجريد والتمويه. وبقدر ما تنجح في هذه العملية بقدر ما تحقق في ذاتها «الشروط» التي تجعل منها في نظر نفسها، «فلسفات» وليس ايديولوجيات.

وفلسفة ابن سينا المشرقية، بل ومجمل فلسفته، هي من تلك الفلسفات «الناجحة» في اخفاء مضمونها الايديولوجي، حتى لتبدو وكأنها غير ذات علاقة بالصراع الايديولوجي بالمرة، الشيء الذي جعل صاحبها، ابن سينا، يبدو من جهته لا كمنتج للايديولوجيا، بل كفيلسوف «ابتعد» بفلسفته عن الصراعات القائمة في مجتمعه. ومن هنا تعظم مكانته في أعين الكثيرين لكونه يبدو حينئذ وكأنه قد اخترق سياج الزمان والمكان.

ولكن هل يستطيع «الفيلسوف»، أو أي مفكر كان، اختراق سياج الزمان والمكان؟.

لا. ان الفيلسوف الذي لا ينتج الايديولوجيا، هو أخطر فيلسوف. انه يعيد انتاج ايديولوجيا سابقة، ولكن، لا بوصفها ايديولوجيا، بل بوصفها «فلسفة تقدم نفسها، لا كتعبير عن صراعات اجتماعية او مطامح قومية، بل كنظرة «مجردة» الى الكون والانسان تدعي انها «نتاج» الوعي المعرفي، لا غير. **والفلسفة التي من هذا النوع هي من أخطر الفلسفات، لانها اذ تعيد انتاج ايديولوجيا سبق لها ان أدت دورها التاريخي، انما تنقل الى**

عصرها مفاهيم وتصورات فقدت وظيفتها الايديولوجية الاصلية، وأصبحت مستعدة للقيام بأية وظيفة تمليها عليها ظروف العصر وطبيعة الصراع فيه. وعندما تتم عملية اعادة انتاج ايديولوجيا معينة في نفس المجتمع التي ظهرت فيه اصلا، فان الفلسفة التي من هذا النوع انما تنقل الى عصرها صراعا ايديولوجيا سابقا فقَدَ مبرراته وتلاشت عوامل التقدم فيه، الشيء الذي يجعل منها عاملاً من عوامل التراجع والجمود[89].

وفلسفة ابن سينا المشرقية كانت من هذا القبيل، فلنعمل اذن، على ابراز وجهها الحقيقي الذي احتفظ لها به التاريخ الفعلي، لا التاريخ «الذهني» الموهوم . . . ان ذلك يشكل خطوة ضرورية على طريق الكشف عن مضمونها الايديولوجي الذي عملت على اخفائه عبر سلسلة من عمليات التمويه والقلب الايديولوجيين.

* * *

في أوائل هذا القرن كتب المستشرق الالماني المعروف ت.ج. ديبور عن ابن سينا يقول: «لا شك ان اكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الاسلامية، اعتقادهم ان ابن سينا كان اعلى من الفارابي كعبا في تقرير المذهب الارسطوطاليسي»[90]. ومنذ سنوات فقط اعترض باحث عربي على هذا الرأي قائلا: «لا شك اننا اذا اخذنا بهذا الرأي لدى ديبور فانه يصعب علينا جديا فهم وجهة نظر ابن سينا في المادة والعالم المادي . . . ان وجهة نظر ابن سينا تلك تمثل خطوة ضخمة وجدية على طريق تطور الفكر المادي الهرطقي عموما»، بل ان هذا الباحث يذهب الى ابعد من ذلك فيقرر ان ابن سينا «تجاوز» ارسطو في ماديته اذ خلصها من «طابعها . . . اللاجدلي» واننا بالتالي ازاء «ثورة عميقة في عملية تجاوز الثنائية: مادة ـ صورة، وإله ـ عالم»[91].

(89) راجع دراستنا عن الفارابي نفس المعطيات المذكورة في تعليق ١.

(90) ديبور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٤٧.

(91) دكتور طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق ١٩٧١ ص ٣٠٣ وما بعدها. لقد بنى الدكتور تيزيني استنتاجاته على فقرة وردت في شرح ابن سينا لمقالة حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو (بدوي: ارسطو عند العرب نفس المعطيات السابقة). هذا في حين ان ابن سينا انما كان يشرح فكرة ارسطو وهو بعد لم يخرج عن فكرة الفيض التي تعني «الصدور الضروري» فصدور العالم عن الله عن طريق الفيض لا يدع مجالا للارادة ما دام هذا الصدور بمثابة صدور الاشعة عن الشمس. فلا مبرر اذن لاستنتاجات الدكتور تيزيني.

أما نحن فنرى انه ليس هناك لا في مؤلفات ابن سينا ولا في خط تفكيره العام ما يؤيد هذا الاعتراض. لقد كان ديبور على حق: فلم يكن ابن سينا اقرب الى ارسطو من الفارابي، بل انه لم يكن ارسطوطاليسيا بالمرة، حتى في مؤلفاته «المشائية» الطابع . لقد رفض ابن سينا شرح كتب أرسطو وفضّل تأليف كتاب يجمع فيه «ما صح» عنده، أي ما يوافق ميوله واتجاهه، من «العلوم الفلسفية المنسوبة للأقدمين» (هكذا بدون تحديد) مراعيا «جانب الشركاء في الصناعة» مراعاة سطحية في الغالب كما يعترف بذلك هو نفسه. وان نظرة فاحصة الى كتاب «الشفاء» تؤكد ذلك: فعلى الرغم من ان قسم المنطق منه ارسطوطالي في جملته ـ وهل يمكن ان يكون غير ذلك ـ فانه يشتمل على جوانب رواقية واضحة، أما الرياضيات فلم تكن ارسطية بالمرة، وأما الطبيعيات التي كانت أرسطية في جملتها فلقد صاغها بالشكل الذي يجعلها تخدم إلهياته. على انه يخالف ارسطو مخالفة صريحة في مواضع كثيرة منها، خصوصا في ما يتعلق بالنفس: طبيعتها وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعد الموت . . . . وتأتي بعد ذلك إلهياته لـ «تنحرف» عن المشائية، لا في شكلها الخارجي، بل في المعنى الذي يعطيه ابن سينا للمفاهيم الميتافيزيقية الاساسية التي بنى عليها ارسطو كل فلسفته. وهكذا فبينما نجد ارسطو يلح على تلازم المادة والصورة وعدم انفكاك احداهما عن الاخرى، نجد ابن سينا يقول بوجود صور سابقة للمواد وصور بريئة من المادة اصلا. بل ان الصورة المادية نفسها اسبق من وجود المادة الجسمية التي لا توجد الا عندما يمنحها «واهب الصور» الوجود . . وعلى العموم فالماهية عند ابن سينا اسبق من الوجود، كما هو معروف. واذن فابن سينا كرس ثنائية المادة ـ صورة لا في اتجاه تجاوزها بل في اتجاه تكريس نزعة روحانية متطرفة. أما الوظيفة التي اعطاها الشيخ الرئيس لمفهوم مادة ـ صورة فهي تتناقض تماما مع «مادية» ارسطو. لقد وظف ارسطو هذا المفهوم ليفسر به التغير والصيرورة في عالم أبدي مستقل بنفسه، في حين اعطى الشيخ الرئيس لنفس المفهوم معنى يجعله أقل تناقضا مع فكرة الخلق الدينية: فالوجود عنده هو اتحاد المادة بالصورة، والفساد هو انفكاكهما، ولكن انطلاقا من ان وجود الصورة سابق في العقل الفعال، فعندما يمنحها يكون هناك وجود (= خلق) وعندما يسحبها يكون هناك فساد . . ولما كان الوجود بالفعل أكمل من الوجود بالقوة فان العالم السماوي هو الموجود بالفعل لانه أكمل، ومعنى كونه موجودا بالفعل ابدا هو انه قديم بخلاف عالم ما تحت فلك القمر الذي هو عالم القوة وبالتالي عالم النقصان، عالم الشر. وكما «ينحرف» ابن سينا عن ارسطو في المفاهيم التي ذكرنا ينفرد برأي خاص به في مسألة السببية: فالسبب الفاعل عنده أهم من الصورة والسبب الغائي اهم من السبب المادي بل انه سبب الاسباب. هذا في حين ارجع ارسطو، كما هو معروف، الاسباب كلها الى المادة والصورة. والفرق شاسع بين الاثنين: فاعطاء الاولوية للمادة والصورة معناه تفسير الحوادث في الكون

تفسيرا ماديا آليا، في حين ان اعتبار السبب الغائي كسبب للاسباب معناه القول بالخالق[92]. فهل يمكن القول بعد هذا ان ابن سينا خلّص مادية ارسطو من طابعها اللاجدلي؟

كلا. لقد اضفى ابن سينا على «مادية» ارسطو طابعا روحانيا رجع بها الى افلاطون، وهذا واضح في «الشفاء» وأوضح في رسائله «المشرقية». وعندما تصدى الشيخ الرئيس لشرح كتاب «أتولوجيا» المنسوب خطأ الى ارسطو جاء هذا الشرح اكثر ابتعادا عن ارسطو من «تساعات» افلوطين التي اقتطفت منها ميامر «أتولوجيا»، مما يؤكد فساد الرأي الشائع والقائل ان فلاسفة المسلمين انما انحرفوا عن ارسطو لكونهم وقعوا ضحية كتاب «أتولوجيا»[93].

لم يتجاوز ابن سينا ارسطو، ولا كان في مستوى «ارسطوطاليسية» الفارابي، بل تخلف عنها في هذا المجال. لقد استند في حكمته المشرقية على ما قبل ارسطو، على «افلاطون الإلهي» و«فيتاغورس الحكيم» وامشاج اخرى من العلوم «السرية» كما وظفتها الفلسفة الدينية الحرانية. ومن هنا اتجهت فلسفة ابن سينا اتجاها روحانيا لا عقلانيا كان ابعد ما يكون ليس فقط عن «مادية» ارسطو، بل ايضا عن «الواقعية الدينية» التي كرسها القرآن وغذاها المتكلمون بمجادلاتهم فجعلوها اكثر «عقلانية» من فلسفة ابن سينا المشرقية. ويجب ان يكون واضحا هنا اننا لا نلوم ابن سينا على «روحانيته» ـ وهل هناك من معنى للوم في هذا المقام؟ ـ ولكننا نريد ان نقوّم انتاجه الفكري من منظور تاريخي، اي من زاوية تأثيره في الفكر العربي في العصور اللاحقة.

ان الشيخ الرئيس ابا علي ابن سينا، منظورا اليه من خلال تلك الثنائية التي تظهر واضحة في آرائه ووقائع حياته وتصنيفه لكتبه، يقدم لنا نفسه كنموذج فريد للفيلسوف الذي يفتقد الحد الادنى من الوعي الايديولوجي. **لم يكن ابن سينا روحانيا في أعماقه ولا متصوفا في سلوكه، ومع ذلك جنّد نفسه لتأسيس روحانية الآخرين على الفلسفة والعلم ـ كما كانا في عهده ـ مضفيا بذلك «المشروعية العقلية» على مختلف جوانب اللامعقول التي ورثها الاسلام كحضارة وثقافة عن الحضارات والثقافات القديمة.** وان نظرة فاحصة الى بنية كتابه «الاشارات والتنبيهات» الذي يشكل، باجماع الباحثين، انضج ما كتب اي أسمى تعبير عن فلسفته المشرقية، تكفي لجعل القارىء على بينة من هذه «الفلسفة» التي قال عنها انها «زبدة الحق» عنده، «الحق الذي لا مجمجة فيه».

---

(92) انظر: Ibrahim Madkour: Al - Shifa (introduction) le Caire O. G. I. G. 1960.

(93) راجع دراستنا عن الفارابي.

لقد سبقت الاشارة الى ملاحظة الطوسي، شارح الاشارات والتنبيهات، الملاحظة التي سجل فيها ان الشيخ الرئيس «خالف هاهنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر (العلم الطبيعي والعلم الإلهي) حسب ما تقتضيه السياقة التي اختارها». اما هذه «السياقة» فهي بناء الكتاب بشكل يجعل اقسامه الثلاثة الاولى، المنطق والطبيعيات والإلهيات تؤسس القسم الرابع والاخير وموضوعه «التصوف». **انه يريد بذلك ان يجعل «المعقول» يفسر اللامعقول**، وهذا لا نقوله تجنياً عليه، بل استناداً إلى كلامه نفسه.

لنستمع اليه يقول في نفس الكتاب: «ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر الى التكذيب، وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا، او استشفى لهم فشفوا، او دعا عليهم فخسفت بهم وتزلزلوا او هلكوا بوجه آخر، ودعى لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان، او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنهم طائر او مثل ذلك مما يؤخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف ولا تعجل فان لأمثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة، وربما يتأتى لي ان أقصها عليك». أما هذه الاسباب «الطبيعية» التي يفسر بها الشيخ الرئيس هذه الانواع التي ذكرها من «اللامعقول» فهي كما يلي، يقول: «ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: احدها الهيئات النفسانية المذكورة (أي تأثير النفوس البشرية في بعضها وفي الطبيعة كذلك)، وثانيها خواص الاجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه (الاسباب «الطبيعية»)، وثالثها: قوى سماوية بينها وبين امزجة أجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة بأحوال فلكية، فعلية او انفعالية، مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة (= تأثير الأجرام السماوية بوصفها آلهة كما بينا ذلك قبلاً)، والسحر - يقول «الفيلسوف» ابن سينا - من قبيل القسم الاول، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من القسم الثالث».

ويردف ابن سينا ذلك بـ **«نصيحة» و«وصية»** يختم بهما اشاراته وتنبيهاته:

أما الاولى فتقول: «اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء، فذلك طيش وعجز ... واعلم ان في الطبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ...».

وأما الثانية فنقرأ فيها: «ايها الاخ، اني قد مخضت لك في هذه الاشارات زبدة الحق وألقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم ...».

«النصيحة» و«الوصية» تتكاملان: ان المتهم فيهما واحد، انه المنطق بل العقل. فلننظر الى أي مدى يمكن ان يسخر العلم والفلسفة لهدم العلم والفلسفة. لم تكن عملية «التخريب الذاتي» التي مارسها عقل ابن سينا نتيجة لغياب الوعي الفلسفي والوعي العلمي لديه وحسب، بل كانت ايضا ـ وربما كان هذا هو السبب في ذاك ـ نتيجة لغياب الوعي الايديولوجي.

* * *

ذلـك هو الـوجه الآخـر لفلسفة ابن سينـا. . . الوجـه الذي يمثـل حقيقتها، عـلى الاقل عـلى صفحات تاريخنا الفكري. وهل هناك من حقيقة اخرى لفلسفة من الفلسفات غير تلك الآثار والامتدادات التي تتركها في تاريخ الفكر الذي تنتمي اليه؟ لقد كان ابن سينا، قصد ذلك ام لم يقصد، اكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الاسلام. لقد جعل من التنجيم والسحر والعزائم والطلسمات والرقى والتعلق بالموتى وغير ذلك من مظاهر اللامعقول «علوما» تجد مكانتها «الطبيعية» في منظومته «العلمية» الفلسفية التي طلاها بطلاء ارسطوطاليسي كاذب. واخطر من ذلك واكثر تأثيرا في توجيه الفكر العربي هذا التوجيه الظلامي الدامس، خلال العصور الوسطى، توظيفه لـ «علوم» اللامعقول في تأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عن ما وراء الطبيعة تأويلا جنح بها نحو روحانية دامسة اكثر تخلفا من «الواقعية الساذجة» التي كان عليها العرب حين قيام الاسلام. ان ابن سينا يبدو هنا، على عظمة قدره كطبيب، وعلى الرغم من كل مؤلفاته في المنطق، ذا عقلية من تلك العقليات التي سخر منها الجاحظ وزملاؤه المعتزلة وتضايق منها كثير من الاشاعرة انفسهم. ومن هنا نستطيع ان نقرر ان الضربة الحقيقية التي اصابت الفلسفة وبالتالي العقلانية في الاسلام، لم تكن تلك التي تعزى الى الغزالي بسبب كتابه «تهافت الفلاسفة»، بل كانت تلك التي جاءت على يد «اكبر» فيلسوف في الاسلام: الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك من خلال مؤلفاته الصغيرة ورسائله الكثيرة العدد الواسعة الانتشار التي كانت تحمل وتذيع فلسفته «المشرقية». اما كتابه «الشفاء»، تلك الموسوعة الفلسفية الكبرى فلقد ظل ركاما من الاوراق في الصناديق، وعند خاصة الخاصة ان وجدت. هذا فضلا عن ان «عقلانية» الشفاء كانت مسخرة لتأسيس الوجه «المشرقي» الحقيقي لفكر ابن سينا.

واذن، فعندما يطرح المضمون الايديولوجي لفلسفة الشيخ الرئيس فيجب ان يتجه البحث الى هذا الجانب «المشرقي»، لا الى «ماديته» او «مثاليته». ان تقويم الانتاج الفلسفي لفلاسفة الاسلام، بل لكل فلاسفة ما قبل عصر النهضة على اساس تصنيفهم الى «ماديين» و«مثاليين» تقويم ينطوي على قدر كبير من التجاوز والخطأ. ذلك لان ما كان يهم فلاسفة ما

قبل النهضة العلمية الحديثة ليس هو بناء تصور مادي للكون يقطع مع الدين واللاهوت بل ان ما كان يهمهم هو عقلنة اللاهوت وتأسيس المعرفة الدينية على علوم عصرهم. نعم قد نجد عند هذا الفيلسوف او ذاك فكرة او افكارا هي الى التصور المادي للكون اقرب، غير ان المهم ليس ان يقول الفيلسوف بهذه او تلك، بل المهم هو النسق الفكري العام الذي يضعها فيه والوظيفة التي يمنحها اياها. لقد قال ابن سينا فعلا بقدم العالم.. ولكن علينا ان نتساءل؟ في أي نسق وضع هذه الفكرة، ولأية اغراض وضعها؟ ان قدم العالم عنده لا يعني قدم المادة بل قدم الفيوضات الصادرة عن واجب الوجود، وبالتالي قدم العقول السماوية ـ الآلهة التي تنوب عن الله في تسيير شؤون العالم الارضي. ان فكرة قدم العالم اذن كانت موظفة هنا من اجل هدف واحد هو تنزيه الله من التغير في ذاته وصفاته، ذلك التغير الذي يفرض نفسه، منطقيا، لو قلنا مع المتكلمين انه (= الله) يعني عناية مباشرة بكل ما يحدث في الكون، أي يعلم الجزئيات. واذن فالمسألة لم تكن مطروحة من منظور مادي ـ بله جدلي ـ بل كانت مطروحة لاعتبارات منطقية أملتها الرغبة في تكريس نوع من الروحانية والمثالية «أكمل» و«أشرف».

ما هي العوامل الذاتية والموضوعية التي جعلت ابن سينا يتجه هذا الاتجاه «الروحاني» اللاعقلاني، وهو الطبيب اللامع والمجرب الخبير و«المنطقي» الواسع الاطلاع؟

ليس ثمة شك في ان «الروحانية» كانت جزءا من الظاهرة الثقافية العامة السائدة يومئذ، ولا جدال كذلك في ان كثيرا من جوانب «اللامعقول» كانت تجد مكانها «الطبيعي» في بنية العقل القديم كله، اليوناني والعربي والاسلامي... لكن، فرق بين ان يعيش الانسان داخل حقل ثقافي معين وبين ان يجند نفسه لتكريس عناصر معينة من هذا الحقل قصد اعطائه هذا الاتجاه او ذاك. لقد كان اخوان الصفا اكثر تكريسا لـ «الروحانية» واللامعقول من ابن سينا، ولكن اهداف اخوان الصفا، اهدافهم الايديولوجية كانت واضحة. فما هي اهداف ابن سينا في المجال اذا كانت لديه اهداف؟.

تلك هي النقطة الاساسية التي يجب ان نركز عليها حديثنا في هذا القسم الاخير من هذه الدراسة: ان الكشف عن المضمون الايديولوجي للفلسفة المشرقية السينوية هو وحده الذي بامكانه ان يجعل هذه الفلسفة مفهومة... فلنواصل استنطاق الشهادات لنجعل فلسفة ابن سينا المشرقية تنطق بما تريد اخفاءه.. ولنبدأ بشهادة اكثر تلامذة ابن سينا «عقوقا» وجرأة: «شهاب الدين السهروردي» المقتول.

* * *

لا يعترف شهاب الدين السهروردي (٥٤٥ هـ؟ ـ ٥٨٦ هـ؟) لابن سينا بشرف التعبير عن «الفلسفة المشرقية». لقد ظل الشيخ الرئيس في نظره مسجونا في اطار التقليد المشائي، فجاءت «الكراريس التي نسبها الى المشرقيين هي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، الا انه ربما غيّر العبارة او تصرّف في بعض الفروع تصرفا لا يباين كتبه الاخرى بونا يعتد به، ولا يتقرر به الاصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسراونية (حكماء الفرس القدامى) فانه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخالصة»[94].

ان «الحكمة المشرقية» في نظر السهروردي يجب ان تكون «اشراقية»، أي حدسية «حضورية»، وليس استدلالية «بحثية». انها «الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان الى افلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهي الخميرة الازلية» التي انتقلت، كما يقول السهروردي، الى الحلاج والبسطامي والتستري، ومنهم اليه. ويختصر شهاب الدين الطريق فيقول: «إمام اهل الحكمة رئيسنا افلاطون» وأيضا: «**الاشراقيون رئيسهم افلاطون والمشاؤون رئيسهم ارسطو**».

أما ان يكون افلاطون احد المصادر الرئيسية لحكمة الاشراق السهروردية والحكمة المشرقية السينوية فهذا ما يعترف به شهاب الدين، وهذا ايضا ما برز لنا واضحا في فلسفة ابن سينا. وإما ان تكون «حكمة الاشراق» مختلفة جوهريا بمنهجها ومصدرها عن «الفلسفة المشرقية» السينوية، فهذا ما لا نتفق فيه مع شهاب الدين[95]. ان «حكمة الاشراق» كما عرضها هذا الاخير في كتاب له يحمل نفس العنوان هي عبارة عن بناء فلسفي لا يختلف في بنيته العامة عن المنظومة الفارابية ـ السينوية: فهيكل البناء وأساسه هو الميتافيزيقا الفيضية، والهدف هو «السعادة» بالمعنى الذي اعطاه لها ابن سينا كما شرحناه قبلا. ويكاد ينحصر الاختلاف بين الصياغة الفارابية السينوية والصياغة السهروردية، للمنظومة الفيضية، في المصطلحات التي جعلها شيخ الاشراق اسماء نورانية. وهكذا فبدلا من «واجب الوجود» السينوي يضع السهروردي «نور الانوار» وبدلا من «العقول السماوية» العشرة نجد «الانوار القاهرة»، اما «عالم ما تحت فلك القمر» فهو «عالم الظلمة» او «عالم البرازخ». واذن، فـ «الاصل المشرقي» الذي ادعى السهروردي انه اهتدى اليه هو وحده، دون ابن سينا، ليس شيئا آخر سوى المصطلحين الفارسيين المعروفين: النور والظلمة.

غير ان لهذا «**الاصل المشرقي**» الذي نوه به السهروردي اهمية خاصة، ليس من الناحية

(94) السهروردي (شهاب الدين): المشارع والمطارحات، ص ١٩٥، استنبول ١٩٤٥.
(95) انظر بحث نلينو المشار اليه آنفا.

المعرفية، بل من جانب الايديولوجيا القومية التي حركت السهروردي وغيره من «الاشراقيين» والتي لا شك انها كانت، بشكل او بآخر، وراء مشروع الفلسفة المشرقية السينوية. ان شيخ الاشراق «يرجع مباشرة بمذهبه الى زرادشت نبي الايرانيين»، يقول: «وكان في الفرس امة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورانية الشريفة التي يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله، في الكتاب المسمى بـ «حكمة الاشراق» وما سبقت الى مثله».

ويتضخم هذا العامل القومي لدى خلفاء السهروردي الذين حملوا راية الاشراق في فارس الى الآن. يقول تلميذه وشارح كتبه شمس الدين الشهرزوري «ويقال ان المنطق والحكمة التي الفها وهذبها ارسطوطاليس اصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الاسكندر بدارهم وبلادهم، وانه ما قدر ارسطو على ذلك الا بمدد من كتبهم ومعاونتها. ولا شك ولا خفاء عند من ادرك طرفا من الامور الشريفة والحكمة الصحيحة في مقدار حكمة فارس وشرفها»[96].

ان هذا الذي يقوله الشهرزوري مجرد ادعاء، ولكنه ادعاء ذو اهمية بالنسبة لموضوعنا لانه يحيلنا مباشرة الى كلام مماثل صدر عن ابن سينا اوردنا منه فقرات في النصوص التي صدرنا بها هذه الدراسة. لقد سبق ان استمعنا للشيخ الرئيس يقول: «... ولا يبعد ان يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم ...» وأيضا «ولا يبعد ان يكون له ـ أي للمنطق ـ عند المشرقيين اسم غيره» (النص ٣ - ج ٢).

ان حكمة الاشراق السهروردية لا تتجاوز الحكمة المشرقية السينوية معرفيا، فهي ليست سوى نسخة منها مكتوبة بمصطلحات «نورانية»، ولكنها مع ذلك، بل وبسبب ذلك، تفسرها ايديولوجيا. لقد كانت «الفلسفة المشرقية» السينوية، في آن واحد تعبيرا عن وعي قومي مهزوم ووعي ايديولوجي مقلوب.

لنوضح هذه الدعوى.

ان التنافس، بل الصراع، الذي اشتد في عصر ابن سينا بين مدرسة خراسان ومدرسة العراق، والذي المحنا الى بعض مظاهره في الصفحات الماضية، لم يكن سوى حلقة من حلقات صراع تاريخي خاضه الفرس مع جيرانهم «المغربيين»: الروم اولا ثم العرب ثانيا.

---

(96) محمد علي ابو ريان: اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار النهضة العربية ص ٧٨.

لنترك جانبا الصراع الدموي الطويل بين الفرس والرومان فلن يهمنا منه في الفترة التي نتحدث عنها سوى رواسبه الثقافية التي استيقظت فيها بعد، وبالذات في عصر ابن سينا، والتي سنبرز بعض آثارها بعد قليل، ولنذكر بعض مظاهر الصراع بين الفرس والعرب.

كلنا نعرف ان العرب حاملي الدعوة الاسلامية هزموا الفرس عسكريا، ولكنهم لم يهزموهم ثقافيا ولا حضاريا. لقد بقيت فيهم النعرة القومية ـ حتى بعد ان اسلموا «وحسن اسلامهم» ـ حية تكشف عن نفسها من خلال جميع الصراعات والثورات التي عرفها المشرق العربي منذ الصراع بين علي ومعاوية الى ثورة ابي مسلم الخراساني المؤسس الفعلي للدولة العباسية، الى ثورة الزنج وثورات القرامطة، الى اكتساح البويهيين لبغداد. هذا على الصعيد الاجتماعي والسياسي، اما عن الساحة الثقافية والايديولوجية فلقد تبلور هذا الصراع في مظاهر كثيرة: في «حركة الشعوبية»، في علم الكلام، في المناظرات العلمية والثقافية.

وهنا في الواجهة الثقافية بالذات اتصل الحاضر بالماضي في الشعور القومي لدى الفرس. لقد وجدوا انفسهم، وسط المجتمع الاسلامي الذي طبعوه بطابعهم، امام منافسة ثقافية، علمية وفلسفية من عدوهم الأسبق: الروم، اولئك الذين نعتهم ابن سينا بـ «البله النصارى من مدينة السلام». ان العنَت الذي لقيه الفيلسوف النيسابوري ابو الحسن العامري في بغداد، ومجالس ابي سليمان المنطقي التي كانت تنتصر باستمرار لـ «المغربيين» على «المشرقيين»، وقبل ذلك مناظرة ابي سعيد السيرافي الفارسي النحوي المعروف مع ابي بشر متى بن يونس الفيلسوف المنطقي (مؤسس مدرسة بغداد المنطقية ـ وأصله رومي)، تلك المناظرة الذائعة الصيت التي جرت عام ٣٢٠هـ «والتي اعتبرت في اوساط بغداد الادبية والعلمية انتصارا للنحو على المنطق، وللنحويين والمتكلمين على اصحاب المنطق والفلسفة»، ولنقل: انتصارا للفرس «المشرقيين» على النصارى «المغربيين».. كل ذلك يرسم امامنا الاطار التاريخي القومي والايديولوجي الذي يجب ان نفهم داخله معنى «الفلسفة المشرقية» في مصطلح ابن سينا. انه نفس الاطار الذي لم يتردد السهروردي ومن بعده الشهرزوري في وسمه بسيماه الحقيقية.

كانت «الفلسفة المشرقية» السينوية، اذن، احدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوما، المتطلع الى استعادة نفسه باستمرار، وبكبرياء. لقد عبر ابن سينا عن جانب الهزيمة في هذا الوعي عندما اعلن عن اضطراره الى مراعاة: «جانب الشركاء في الصناعة» في مؤلفاته الفلسفية التعليمية، لان «الشركاء» هؤلاء كانوا بالفعل اصحاب «الصناعة» الحقيقيين. وعبر عن جانب «العودة» والكبرياء في نفس الوعي عندما لم يتردد في تحقير «مشائي» عصره والتشهير بهم. لقد وصف «المغربيين» (= اليونانيين وتلامذتهم)

بالتعصب والتقليد، ولكنه مع ذلك لم يتردد في تسجيل اعترافه الصريح «بفضل افضل سلفهم» ارسطو المعلم الاول، وبتفوق الفارابي المعلم الثاني. وكيف يتنكر لارسطو والفارابي وهو مدين لهما بالكثير؟

اراد ابن سينا ان يتجاوز الشرح، شرح كتب ارسطو عميد المغربيين، الى انشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية، فارسية. ولكنه، وقد تحرك بدافع من وعي قومي ما زال يعاني من الهزيمة في كافة المجالات، لم يستطع الافصاح عن «المعنى» المشرقي فيها الا من خلال انتقاد التعصب لـ«المشائين» والدعوة الى التحرر من هيمنتهم. ويأتي تلميذه شهاب الدين السهروردي الذي تحرر فعلا، ليس فقط من «تقليد المشائين» بل أيضا من ضغطهم كـ «شركاء في الصناعة» ـ لان «الصناعة» (= الفلسفة) كانت في عصره قد توارت وراء الظلام ـ في المشرق طبعا ـ يأتي السهروردي اذن ليعلن بصراحة وحماس واندفاع عن «إحياء الحكمة النورانية» الفارسية، وحينئذ فقط تكتسي المسألة طابها القومي الصريح، وتصبح الفلسفة المشرقية السينوية وحكمة الاشراق السهروردية تعبيرا عن يقظة قومية اخذت مع ابن سينا تحقق ذاتها، ليس فقط من خلال مشروع «الفلسفة المشرقية» بل ايضا من خلال التأليف الفلسفي والعلمي باللغة الفارسية، تلك الحركة التي دشنها وأرسى قواعدها ابن سينا نفسه.

لقد كانت هناك، اذن، دوافع قومية ـ ايديولوجية دفعت ابن سينا الى انشاء فلسفة مشرقية الشيء الذي يجعل من هذه الفلسفة مشروعا ايديولوجيا منذ البداية. والسؤال الآن هو: **لماذا اتجه ابن سينا بمشروعه الايديولوجي ذاك، اتجاها روحانيا لاعقلانيا؟**

انه نفس السؤال الذي طرحناه من قبل. وقد مكنتنا الصفحات القليلة الماضية، لا من الجواب، بل من اعادة طرح نفس السؤال، ولكن بصيغة اكثر وضوحا، الشيء الذي يجعله يحمل في طياته، لا نقول نصف الجواب، بل مؤشرات الجواب. ذلك لانه ما دامت المسألة تتعلق بمشروع ايديولوجي فان هوية هذا المشروع لا بد ان تتحدد من خلال الصراع الايديولوجي الذي انتجه او احتاج اليه. واذا تذكرنا ان خصوم ابن سينا، اي خصوم «المشرقيين»، كانوا يشكلون مدرسة منطقية ارسطوطاليسية النزعة، ادركنا لماذا صدر الشيخ الرئيس في مشروعه ذاك عن نقد عنيف للتعصب لـ «المشائية»، وأدركنا بالتالي كيف ان الشيخ الرئيس سيجد في الفلسفة الدينية الحرانية، التي روجت العلوم «السرية» والروحانية الافلاطونية ـ الفيتاغورية، مادة خصبة تستجيب للدوافع التي حركته الى انشاء فلسفة مشرقية روحانية الاتجاه.

لقد اوضحنا الدوافع التي دفعت بالشيخ الرئيس الى التبشير بفلسفة مشرقية، وأوضحنا

اهم العوامل التي جعلت هذه الفلسفة تتجه اتجاها روحانيا . . ويبقى علينا الان ان نفسر **المضمون الروحاني ـ اللاعقلاني لهذه الفلسفة** . . . هنا سنكون فعلا ازاء عملية اعادة انتاج ايديولوجيا سبق لها ان أدت دورها التاريخي ولم يعد فيها غير اطارها المعرفي المتخلف. اننا سنكون ازاء عملية نموذجية من عمليات **القلب الايديولوجي** التي تختفي وراءها كثير من الفلسفات «العظمى».

هنا ستبدو لنا الفلسفة المشرقية السينوية على حقيقتها، ستنكشف امامنا بوصفها استمرارا، على صعيد الفكر المجرد، لايديولوجيا سابقة استنفدت كل طاقتها «الثورية» وأصبحت اطارا يحمل محتوى معرفيا متخلفا لم يعد قادرا، بعد ان تلاشى مضمونه الايديولوجي، على تقديم اي حل لاية مشكلة سوى الهروب من عالم المشاكل، عالم الواقع الحي المتموج المضطرب.

انها الايديولوجيا الاسماعيلية، كما نشرتها رسائل اخوان الصفا، التي يتعين الآن تحليلها.

* * *

لا يذكر ابن سينا، فيما اطلعنا عليه من مؤلفاته، اخوان الصفا، لا باطراء ولا بنقد، ومع ذلك نستطيع ان نؤكد ان تأثيرهم فيه واضح الى الحد الذي لا يدع مجالا للشك في ان رسائلهم كانت بالفعل احد المراجع الاساسية التي اعتمد عليها في تكوينه الفلسفي. (النص ١ ـ أ).

تتجلى آثار رسائل اخوان الصفا في لغة ابن سينا ومصطلحاته بل حتى في العناوين التي اختارها لكتبه، ف «النجاة» و«الاشارات» و«شفاء» النفس، كلمات تتكرر في رسائل الاخوان مثلما تتكرر فيها آراؤه المشرقية. اما طريقته الرمزية فلا نعدم مثيلا لها في نفس الرسائل حيث نقرأ بين حين وآخر حكايات رمزية تعطى فيها للنفس والعقل والقوة الغضبية والقوة الشهوانية والعقل الفعال اسماء رمزية على غرار ما نجده عند ابن سينا. وأكثر من ذلك فمضمون هذه الحكايات لا يختلف كثيراً عن مضمون رسائل ابن سينا الرمزية.

ليس هذا وحسب، بل ان طريقة ابن سينا في «التوفيق» بين جزئيات الدين وجزئيات الفلسفة هي نفس طريقة اخوان الصفا، وهي طريقة تعتمد اقامة التماثل، بل التطابق، بين القضايا الفلسفية والآيات القرآنية التي تلبس في غالب الاحيان لباسا فلسفيا. واذا كانت الآية القرآنية تقدم في الغالب كشاهد على صحة القضية الفلسفية المدافع عنها، فان العكس

وارد ايضا: فهناك حالات كثيرة تقدم فيها القضية الفلسفية كبرهان على «عمق» مدلول الآية القرآنية التي تفسر حينئذ تفسيراً «باطنيا» مكشوفا. وكما تبنى ابن سينا طريقة الاخوان في «التوفيق» بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة تبنى كذلك طريقتهم في ترجمة المصطلح القرآني ترجمة فلسفية تتطابق مع مصطلحات فلسفتهم الفيضية. فكلمات: العرش والكرسي وروح القدس والملائكة و«النفس المطمئنة» ... الخ تجد كلها معناها الفلسفي لدى الاخوان، ولدى ابن سينا والفارابي كذلك، في مصطلحات الفلسفة الفيضية الحرانية.

اما اذا انتقلنا الى آراء اخوان الصفا حول النفس البشرية والنفوس السماوية فسنجد تطابقاً تاما مع آراء ابن سينا: فالنفس جوهر روحاني ليست علاقته بالبدن كعلاقة الصورة بالمادة عند ارسطو بل هي كعلاقة الربان بالسفينة او الملك بالمدينة. هذا اذا نظرنا اليها من حيث انها الحركة للبدن المسخرة له. اما اذا نظرنا اليها من حيث هي اشرف منه اي من حيث انها كائن روحاني من جنس النفوس الفلكية، فان البدن يصبح حينئذ لا كسفينة او مملكة، بل كسجن. ومن هنا تصبح مهمة الانسان في الحياة هي تخليص نفسه من هذا السجن وتيسير التحاقها بالعالم الروحاني حيث «ما لا عين رات ولا أذن سمعت» فتنعم مع أجناسها من النفوس السماوية والعقول الالهية بالسعادة الابدية. وبالجملة فـ «علم النفس» السينوي يجد مرجعه «العربي» المباشر في رسائل اخوان الصفا، ولكن مع هذا الفارق، وهو ان «الاخوان» ـ الواعين تمام الوعي بما كانوا يفعلون ـ قد وظفوا «علم النفس» هذا، الافلاطوني النزعة، في ايديولوجيتهم السياسية فجعلوا منه العنصر «المخدر» فيها، كما سنشرح بعد قليل، في حين اخذ ابن سينا ذات «العلم» ملفوفا في وظيفته التخديرية تلك وجعل منه عنصرا اساسيا في فلسفته المشرقية التي لم يحدد لها وظيفة ايديولوجية ما، بل تركها تقدم نفسها كـ «علم» وكـ «معرفة» لايديولوجيا عصر الانحطاط.

لقد جعل اخوان الصفا من «النفس» المحور الاساسي في منظومتهم الفلسفية، تماما مثلما فعل ابن سينا فيما بعد. واذا كنا قد ابرزنا ذلك، بالنسبة لمنظومة ابن سينا من خلال عقد مقارنة بينه وبين الفارابي في هذا المجال، فإننا لا نحتاج مع اخوان الصفا إلى مقارنة ما بل تكفينا مطالعة الفهرس التحليلي الذي كتبوه لرسائلهم: لقد اوضحوا بكل صراحة ان جميع العلوم والمعارف التي يعرضونها في رسائلهم تخدم، بشكل او بآخر، نظريتهم في النفس. وهكذا فـ «الغرض المراد» من الرسالة الاولى من رسائلهم الرياضية وموضوعه العدد، هو «رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة» و«الغرض المقصود» من الرسالة الثانية، وموضوعها الهندسة «هو التهدي للنفوس من المحسوسات الى المعقولات ومن الجسمانيات الى الروحانيات ... وكيفية رؤية البسائط ... مثل الجواهر المحضة الروحانية والذوات المفردة العلوية». أما

الرسالة الثالثة وهي في النجوم فـ «الغرض منها تشويق النفوس الصافية للصعود الى عالم الافلاك وأطباق السماوات». وأما رسالة الجغرافيا فـ «الغرض منها هو التنبيه على علة ورود النفس الى هذا العالم وكيفية اتحادها وعلة ارتباطها بغيرها واستعمالها الحواس واستنباطها للقياس والتنبيه على خلاصها والحث على النظر والتفكير . . . حتى يتبين للناظر . . . الحق فيتمسك به . . . ويستعد للرحلة والتزود الى الدار الآخرة . . .». ذلك هو غرض اخوان الصفا من رسائلهم الرياضية والطبيعية فهل نحتاج بعد هذا الى الاشارة معهم الى «الغرض المقصود» من رسائلهم التي تبحث في «النفسانيات والعقليات» وتشرح «العلوم الناموسية والشرعية»[97].

لماذا اتجه الاخوان برسائلهم هذا الاتجاه؟ لماذا جعلوا منظومتهم الفلسفية الدينية التي عرضوها مجزأة مفككة ـ نظراً للهدف «التعليمي» الذي توخوه منها ـ منظومة مسخرة، من اولها الى آخرها لتأكيد روحانية النفس والالحاح على ضرورة تخليها من سجنها وتيسير الطريق لها بعالم السعادة الابدية؟

ان طرح السؤال معناه البحث عن المضمون الايديولوجي المباشر لرسائل الاخوان، المضمون الذي يتحدد من خلاله وبواسطته، او يمكن ان يتحدد، المضمون الايديولوجي لفلسفة ابن سينا المشرقية.

أما ان تكون رسائل اخوان الصفا تخدم بشكل مباشر، وفي آن واحد، الدعوة الدينية والاهداف السياسية والوسائل التنظيمية لحركة سرية ثورية تستهدف الاطاحة بالدولة العباسية واقامة دولة «الحق والعدل»، دولة الشيعة الاسماعيلية، فهذا ما لا يمكن الشك فيه لان الرسائل نفسها تؤكد ذلك، كما لا يمكن الشك أيضا في ان تاريخ كتابتها يرجع الى حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، لا الى الربع الاخير من القرن الرابع كما كان يعتقد الى وقت قريب. واما ان يكون بعض الأئمة الاسماعيليين هم الذين كتبوها بأنفسهم او ان ذلك كان من عمل بعض دعاتهم و«ايديولوجييهم» فهذا ما لا تسمح الوثائق المتوافرة الآن بالجزم فيه، المهم هو ان المؤلفين والكتّاب الاسماعيليين، القدماء منهم والمحدثين، يتبنون رسائل اخوان الصفا وينسبونها الى حركتهم[98].

(97) انظر الفهرست التحليلي الذي كتبه اخوان الصفا لرسائلهم. رسائل اخوان الصفا طبعة لبنان المشار اليها آنفا ج١ ص ٢١.

(98) انظر بكيفية خاصة المقدمة التي كتبها الاستاذ عارف تامر لرسالة «جامعة الجامعة» وهي من رسائل اخوان الصفا التي ربما كتبت في عصر متأخر. منشورات مكتبة الحياة بيروت ١٩٧٠.

المهم بالنسبة الينا هو ان الاتجاه الذي أعطاه اخوان الصفا لرسائلهم بمحورتها حول موضوع واحد هو «النفس» لم يكن عملا بريئاً، بل كان لهدف ايديولوجي لم يتردد الاخوان في التصريح به مجزأ - في اماكن متفرقة من رسائلهم. هذا الهدف هو: امتلاك نفوس الناس، خاصة الشباب، وصولا الى امتلاك أجسامهم، والعمل بالتالي على اسقاط «دولة الشر»، دولة العباسيين، واقامة «دولة الخير»، دولة الأئمة الاسماعيليين.

لقد كانوا صرحاء في القول، طبقاً لمبادىء الدعوة الاسماعيلية، ان الزمان لا يخلو «من الامام الذي هو حجة الله على خلقه»، وان هناك دورين في حياة الأيمة: **دور الكشف ودور الستر**: «ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الاجسام والارواح، وفي دور الستر يجري امرهم في الانفس والعقول» دون الاجساد التي تكون حينئذ في ملك أصحاب المملكة الارضية والخلافة الجسمانية، هؤلاء الذين «تظهر في الاجسام أفعالهم دون الانفس، - لانهم - لم يملكوا الملك الروحاني وأيدوا بالتأييد السماوي»(99).

وبما ان الدور الذي كتبوا فيه رسائلهم كان «دور الستر» فلقد جعلوا هدفهم الوصول الى «دور الكشف» اي الاستيلاء على الحكم وتشييد مدينتهم الفاضلة الروحانية، يقولون: **«وينبغي لنا ايها الاخ بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الاخوان ان نتعاون ونجمع قوة اجسادنا ونجعلها قوة واحدة، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيرا واحدا ونبني مدينة فاضلة روحانية، ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الاكبر الذي يملك النفوس والاجسام، لان من ملك النفوس ملك الاجساد ومن لم يملك النفوس لم يملك الاجساد»**. بعد ذلك يأتي كلام يوهم ان المقصود فعلا هو مدينة «روحانية» وليس المدينة السياسية، ثم يؤكدون: ان «من عزم على دخولها فعليه بعلم النفس ومعرفة جوهرها فانه أولى بأن يستفتح من مدينتنا»، ويضيفون: «وقد بيَّنا كلما يحتاج اخواننا، أيدهم الله، اليه من هذا العلم في احدى وخمسين رسالة»(100).

لقد كان هدف اخوان الصفا من بناء رسائلهم الاحدى والخمسين على «علم النفس» واضحا مكشوفا: انه التكوين الايديولوجي، وبالاخص الاعداد النفسي لأتباعهم حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم في سبيل اهداف الحركة. لقد كانت «الروحانية» التي كرسوها في رسائلهم والتي استقوها من الفلسفة الدينية الحرانية، وسيلة لا غاية. لقد جعلوا منها العنصر «المخدر» الذي جعل أتباعهم ينقادون لهم انقيادا اعمى ويواصلون

---

(99) رسائل اخوان الصفا - نفس المعطيات ج٤ ص ٣٧٩.

(100) نفس المرجع - ص ١٧١ ج ٤.

الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف. . .

في «دور الستر» كان الهدف يقدم على انه بناء «المدينة الفاضلة الروحانية» حيث «تحيا» النفوس في «سعادة أبدية» . . .

أما في «دور الكشف» فلقد كان الهدف شيئاً آخر تماما . . انه بناء المدينة السياسية، أي الدولة الاسماعيلية. والوسيلة هي الثورة والتضحية بكل شيء بما في ذلك تلك الروحانية نفسها.

انه الاستغلال الايديولوجي للعلم والفلسفة والدين في اوضح صوره[101].

* * *

لقد وظفت الحركة الاسماعيلية في وقت مبكر (منتصف القرن الثالث الهجري على الاكثر) المادة المعرفية التي نشرتها الافلاطونية الجديدة - في صيغتها المشرقية - لبناء ايديولوجيا ثورية كانت تهدف الى قلب الخلافة العباسية، معبرة بذلك عن تطلعات ومطامح الشعوب المضطهَدة قوميا وطبقيا، فجلعت من علم النفس الافلاطوني كما شكلته ميتافيزيقا الفلسفة الدينية الحرانية، العنصر الروحاني «المخدر» في تلك الايديولوجيا، اي العنصر الذي يحولها في نفوس أتباعها الى قوة مادية حين الثورة، ويبقي عليها في صورة «حلم جميل» حين الانتكاسة والانتظار.

ويأتي ابن سينا الذي نشأ في وسط اسماعيلي وتلقى الفلسفة والعلم أول الامر من رسائل اخوان الصفا، ليأخذ نفس المادة المعرفية بعنصرها التخديري الروحاني، في وقت أصبحت فيه الانتكاسة واقعاً مسترسلا، ويشيد عليها مشروع فلسفة «قومية» يحركها الماضي، ويصدها «الحاضر» و«المستقبل». لقد تحولت الوسيلة الى غاية، تحول ذلك «الحلم الجميل» الذي كان في الاصل مجرد منوم مؤقت، مجرد وسيلة، الى حلم أبدي يروي رغبة جامحة في الهروب، يحركها وعي قومي مهزوم، وصراع مع «الشركاء في الصناعة»، ولحظة تاريخية تكرس التراجع في كل المجالات.

---

(101) ان المتصفح لرسائل اخوان الصفا المستحضر لهذه الخلفية الايديولوجية ليعجب حقا من ذكاء هؤلاء «الاخوان» ذكاء لا يخلو من «خبث». لقد عملوا على استغلال العلم والفلسفة السائدين في عصرهم دون تميز لاي مذهب مظهرين تسامحا فكريا لا مثيل له هدفهم استقطاب الاتباع من جميع الملل والنحل والجنسيات وبكيفية خاصة كل المستائين من الوضعية القائمة كيفما كانوا ومن اية جهة كانوا. حتى السحر كرسوه ودافعوا عنه باسم الدين وباسم الفلسفة ليرسخوا في أتباعهم روح الانقياد. لقد ادركوا، وهذا ما صرحوا به، ان حمل الناس على الايمان بالسحر يجعلهم اسهل انقياداً. كل شيء كان بالنسبة اليهم وسيلة.

الفلسفة المشرقية السينوية كانت، اذن، امتدادا على صعيد الفكر المجرد لايديولوجيا ثورية فشلت في تحقيق نفسها فتحولت مع الشيخ الرئيس، الذي أعاد انتاجها في وقت حقق فيه العلم والمنطق تقدما كبيرا، الى فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة.

صحيح ان الظروف الموضوعية، الاقتصادية الاجتماعية السياسية، التي عرفها ما نسميه بـ «عصر الانحطاط» هي التي كرست الرؤية السينوية، ولكن صحيح كذلك ان هذه الرؤيا نفسها ساهمت في صنع تلك الظروف الموضوعية، ليس فقط من خلال مؤلفات ابن سينا بل ايضاً من خلال تلامذته الذين اخذوا عنه تلك الرؤية «السحرية» وضربوا بالمنطق والعقل عرض الحائط، هؤلاء الذين يمتدون عبر سلسلتين طويلتين تنطلق احداهما من السهروردي والاخرى من الغزالي، مما جعل الظلامية تعم الفكر الشيعي والفكر السني معا.. أما الفكر المعتزلي فلقد ظل أثرا بعد عين، هنا وهناك.

لقد كان ابن سينا من اولئك الفلاسفة الذين لم يكونوا يقدرون ما يفعلون. لقد كرس اتجاها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الاثر في ردة الفكر العربي ـ الاسلامي وارتداده عن عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة وبلغت أوجها مع الفارابي.. الى لا عقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي وأمثالهما الا على نشرها وتعميمها في مختلف الاوساط والمجالات.

أكيد ان ابن سينا لم يكن واعيا بنتائج ما كان يكتب ويذيع في اطار ما سماه بـ «الحكمة المشرقية»، بل اننا نذهب الى ابعد من ذلك فنقول انه لم يكن هو نفسه مقتنعا بصحة وصواب كثير من الآراء والافكار التي تشكل جوهر فلسفته المشرقية تلك، فلقد كان سلوكه العملي مناقضا تماما لتلك الروحانية المفرطة التي قدمها للناس في رسائله الصغيرة واشاراته ورمزياته. لقد كان، بشهادة مرافقه وتلميذه، وبشهادة كل من رووا سيرته، يعيش في «الحياة الدنيا» بكامل حواسه واحساساته وشهواته وعقله. وكأنه كان يرى «الآخرة» في الدنيا و«الجنة» في المتعة الجسمية والفكرية معاً.

لماذا هذا التناقض، وكيف غابت عن ابن سينا، رجل المنطق والتجربة والعلم أبعاد فلسفته المشرقية؟

أعتقد ان الجواب الآن واضح.

لقد تلقى ابن سينا «العلم» و«الفلسفة» في صباه من رسائل اخوان الصفا في بيت كان مركزا للدعاة الاسماعيليين، فتركت فيه تلك الرسائل ومناقشات هؤلاء الدعاة بصماتها طول

حياته: لقد اخذ الايديولوجيا المكشوفة على انها علم وفلسفة، وكان ذلك في صباه، ولما تلقى العلم والفلسفة «الحقيقيين» من الفارابي ثم من ارسطو وشراحه، وكان ذلك في شبابه وكهولته، وهي نفس الفترة التي دخل اثناءها في منافسة سياسية وفكرية وقومية مع «البغدادية»، جعل علم الشباب يؤسس «علم» الطفولة، والوعي القومي المهزوم يوجه الرؤية الفلسفية والعلمية.

لم يكن ابن سينا ملتزما بأية عقيدة او مذهب . . . لم يكن اسماعيليا . . . ولكنه في ذات الوقت لم «يقطع» مع رسائل اخوان الصفا كما «قرأها» وهو طفل، فظل وعيه مقلوبا طول حياته.

هل نلوم ابن سينا الطبيب الماهر المقتدر على وعيه الايديولوجي المقلوب؟

كيف؟ وبين ظهرانينا نحن ابناء القرن العشرين نماذج كثيرة من الاطباء والعلماء الماهرين المقتدرين . . . اكثر من ابن سينا، يحملون وعيا ايديولوجيا مقلوبا، «أعمق» من وعي ابن سينا.

ظهور الفلسفة في المغرب والاندلس

ابن باجة وتدبير المتوحد

درج المؤرخون للفلسفة في الاسلام والباحثون في الثقافة العربية عموما، على النظر الى الفلسفة في المغرب والاندلس كامتداد «طبيعي» للفلسفة في المشرق، معتبرين فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد امتدادا في الزمان لفلسفة الكندي والفارابي وابن سينا واستعادة، أو تكرارا، لموضوعاتها واشكالياتها. وهذه نظرة يجب ان يعاد فيها النظر بكيفية جذرية كما دافعنا عن ذلك بحرارة في دراسة سابقة[1]. وتهدف الدراسة التي بين ايدينا الآن ليس فقط الى تأكيد وجهة نظرنا في الموضوع، بل ترمي كذلك الى رسم خطة اولية لما يمكن ان يكون تاريخا «مطابقا» للفلسفة في المغرب والاندلس من جهة، واقتراح قراءة جديدة لفلسفة ابن باجة من جهة اخرى. وكما سنرى فان الدراسات التي سبق ان انجزناها حول الفارابي وابن سينا وابن رشد ستكون، بمعنى ما من المعاني، مرشدا لنا في هذه الدراسة، كما ان الاطروحات الاساسية التي دافعنا عنها في تلك الدراسات ستجد ما يعززها في الدراسة التي بين ايدينا الآن. **انها وحدة المنهج والرؤية التي ستكون وراء نفس النتائج.**

* * *

يقدم لنا ابن طفيل (٥٠٦ ـ ٥٨١ هـ/١١١٠ م ـ ١١٨٥ م) في المدخل الذي كتبه لرسالته «حي بن يقظان» ما يشبه ان يكون موجزا لتطور العلم والفلسفة في الاندلس الى عهده، وذلك في عبارات مركزة يقول فيها: «. . . وذلك ان من نشأ بالاندلس من اهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا اعمارهم بعلوم التعاليم (= الرياضيات) وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على اكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم الى حقيقة الكمال (. . .) ثم

(1) ـ انظر لاحقا: المدرسة الفلسفية في المغرب.

خلف من بعدهم خلف آخر احدق منهم نظرا وأقرب الى الحقيقة. ولم يكن فيهم اثقب ذهناً ولا اصح نظرا ولا اصدق رؤية من ابي بكر الصائغ (ابن باجة). غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. واكثر ما يوجد له من التآليف انما هي غير كاملة ومخرومة من أواخرها ككتابه في النفس و«تدبير المتوحد» وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعيات. وأمّا كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة ...» ثم يضيف: «وأما من كان معاصرا له ممّن لم يوصف بانه في مثل درجته فلم نر له تأليفا. واما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد او الوقوف على غير كمال او ممن لم تصل الينا حقيقة امره»(2).

نحن اذن امام **شهادة بالغة الاهمية تحدد تطور الفكر العلمي والفلسفي في الاندلس في ثلاث مراحل**: مرحلة الرياضيات ثم مرحلة المنطق (والرياضيات) واخيرا مرحلة الفلسفة. وهذه الشهادة كغيرها من الشهادات **تضمر اشياء وتسكت عن اشياء**. فلنبدأ اولا بـ «التصريح» بما سكتت عنه، مرجئين ما تضمره إلى حين.

اذا اكتفينا بشهادة ابن طفيل وحدها وسكتنا عما سكتت عنه، فستكون الكتابة في الفلسفة، بمعنى الإلهيات، لم تظهر في الاندلس الا مع ابن باجة المتوفي سنة ٥٣٣ هـ - ١١٣٨ م (وكان قد ولد على ارجح الاقوال حوالي ٤٧٥ هـ - ١٠٨٢ م). ولكن اذا نحن اخترقنا المجال الذي تغطيه هذه الشهادة وهو نفسه مجال الفلسفة بالمعنى الذي يعطيه لها ابن طفيل، فاننا سنجد «الفلسفة» - بمعنى آخر - قد مضى على ظهورها في الاندلس زمن طويل قبل ابن باجة. يتعلق الامر، في الواقع، **بمدرستين فلسفيتين متمايزتين عرفهما المغرب** والاندلس، وهما تناظران نفس المدرستين الفلسفيتين اللتين عرفهما المشرق واللتين ابرزنا خصائص كل منهما في مناسبة سابقة: **مدرسة مشرقية اشراقية ومدرسة مغربية برهانية**(3). واذن، لقد كان ابن طفيل يتحدث عن تاريخ ظهور المدرسة الفلسفية البرهانية (المغربية بالمعنى الذي أعطيناه لهذه النسبة في الدراسة المشار اليها أعلاه) التي ينتمي اليها، ساكتا عن مدرسة اخرى اسبق زمنا لانها - ربما - لم تكن تدخل في دائرة الفلسفة كما يتصورها.

فما هذه المدرسة «الفلسفية» المشرقية الطابع التي عرفها المغرب والاندلس قبل ظهور «الفلسفة» فيهما بزمن طويل؟

---

(2) ابن طفيل: حي بن يقظان، ضمن مجموع: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد امين ص ٦١ - دار المعارف القاهرة ١٩٥٩.

(3) راجع بكيفية خاصة الفقرتين ٤ و ٥ من دراستنا السابقة عن ابن سينا.

١ ـ من باطنية الاسماعيلية . . إلى الفلسفة الاشراقية .

يحدثنا ابن جلجل في كتابه «طبقات الاطباء والحكماء»(4) ان طبيبا بغدادي الاصل استقر بالقيروان في عهد زيادة الله من بني الاغلب اسمه اسحاق بن عمران ويلقب بـ «ساعة» ويقول عنه انه به «ظهر الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة». وكان زيادة الله ـ الثالث ـ قد تولى الحكم سنة ٢٩٠ هـ. واذا كنا لا نعرف شيئا عن «نوع» الفلسفة التي كان ينشرها هذا الطبيب الفيلسوف فنحن نتوفر على فكرة واضحة نسبيا عن فلسفة تلميذه ومعاصره الطبيب والفيلسوف ابي يعقوب اسحاق بن سليمان الاسرائيلي المتوفي حوالي سنة ٣٢٠ هـ والذي يقول عنه ابن عذاري(5) انه قدم على زيادة الله المذكور سنة ٢٩٣ هـ، ويقول عنه صاعد الاندلسي أنه «خدم بالطب عبدالله المهدي صاحب افريقية» ويذكر له عدة مؤلفات في الطب والمنطق والفلسفة (6)، ونحن مدينون فيما نعرفه عن فلسفة ابن سليمان الاسرائيلي هذا لما تبقى من نصوصه المترجمة إلى العبرية واللاتينية بعد أن ضاعت أصولها العربية.

وأول ما يلفت النظر في هذه الفلسفة **اعتمادها فكرة الفيض** لتفسير مشكلة الخلق وظاهرة النبوة، والقول بـ «التطهير الروحي» لبلوغ السعادة والخلود الروحاني. وهذا يعني ان **الفلسفة الفيضية ظهرت في المغرب وبالذات في القيروان، قبل الفارابي** المتوفي سنة ٣٣٩ هـ **او على الاقل في وقت لم تكن فيه كتب الفارابي قد ظهرت الى الوجود بعد**. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فان قول الكندي بحدوث العالم واعراضه عن فكرة الفيض يدفعنا الى البحث عن مصدر آخر لفلسفة ابن سليمان الاسرائيلي واستاذه اسحاق بن عمران، خارج دائرة الكندي ـ الفارابي. **وليس هذا المصدر شيئا آخر غير الفلسفة الاسماعيلية** التي نشرتها رسائل اخوان الصفا ابتداء من منتصف القرن الثالث الهجري وبلور اهم قضاياها الفلسفية كل من ابي حاتم الرازي المتوفي سنة ٣٢٢ هـ وابي عبدالله بن احمد النسفي البردعي المتوفي سنة ٣١١ هـ وابي يعقوب السجستاني او السجزي المتوفي سنة ٣٣١ هـ. واذا اضفنا الى ذلك ان القيروان ـ وعلى العموم «افريقية» ـ كانت في ذلك العهد مسرحا للفكر الشيعي

(4) تحقيق فؤاد السيد، المعهد العلمي الفرنسي للاثار الشرقية القاهرة ١٩٥٥ ص ٨٥.
(5) ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب . . . الجزء الاول ص ١٩٠ مكتبة صادر بيروت ١٩٥٠.
(6) انظر قائمة لكتبه في طبقات الأمم الصاعد ص ١١٥ ـ ١١٦ مطبعة التقدم الحديثة القاهرة بدون تاريخ. انظر ما تبقى من النصوص المترجمة له الى العبرية واللاتينية في

S. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe p.226

انظر كذلك: علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية ص ١٢١ وما بعدها، منشأة المعارف ـ الاسكندرية ١٩٧٢.

الذي كان ينشره الدعاة الاسماعيليون (تمهيدا لتأسيس دولة العبيديين ـ الدولة الفاطمية)، سهل علينا ان نؤكد احتمال قيام صلة تاريخية بين فلسفة ابن سليمان الاسرائيلي والفلسفة الاسماعيلية. ويتأكد لدينا هذا الاحتمال ليعبر عن علاقة عضوية اذا اخذنا بعين الاعتبار تبني ابن سليمان الاسرائيلي للافكار المركزية في الميتافيزيقا الاسماعيلية (الفيض ـ نظرية النبوة ـ التطهير والسعادة الروحية).

هذا في المغرب، وبالذات في القيروان. اما في الاندلس فيذكر صاعد[7] على رأس من اشتهروا، وسط المائتين للهجرة، بالعلوم القديمة عالما من اهل قرطبة اسمه ابو عبيدة مسلم بن احمد البلنسي المعروف بصاحب القبلة والمتوفي سنة ٢٩٥ هـ. واذا كانت المصادر المتوافرة لدينا لا تسعفنا باي شيء عن فكر هذا الرجل غير كونه كان ضالعا في الحساب والتنجيم وانه كان مولعا بالتشريق في قبلته، أي ذا ميول شيعية، فان صاعدا ينقل لنا قصيدة لاحد الادباء المعاصرين لصاحب القبلة هذا ينتقد فيها آراءه الفلسفية. ومن هذه القصيدة يتجلى بوضوح ان الامر يتعلق بفلسفة تقول بنظرية العقول والافلاك على غرار ما تقول به الفلسفة الفيضية، وبالذات الفلسفة الاسماعيلية.

على ان ملامح الفلسفة الاسماعيلية الباطنية انما نجدها واضحة لدى مؤسس المدرسة الفلسفية الباطنية الاندلسية محمد بن عبدالله بن مسرة الباطني الجبلي المولود بقرطبة سنة ٢٦٩ هـ والمتوفي سنة ٣١٩ هـ. والجدير بالذكر انه رحل ـ قصد الدراسة ـ الى القيروان وكان يقيم فيها آنذاك ابن سليمان الاسرائيلي، ثم انتقل الى المشرق حيث التقى، في البصرة خاصة بشخصيات علمية، ولا يستبعد ان يكون من بينها فلاسفة او دعاة اسماعيليون. ومهما يكن من امر فالمعروف عن ابن مسرة في كتب التراجم انه «كان يقول بالاستطاعة وانفاذ الوعيد ويحرف التأويل في كثير من القرآن، وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الاعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الاخميني وابي يعقوب النهرجوري»[8]، وانه «كان يقول ان علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان وان لله علمين احدهما احدثه جملة وهو علم الكتاب وعلم الغيب كعلمه انه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ونحو ذلك، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفر زيد وايمان عمرو ونحو

---

(7) صاعد: طبقات الامم، نفس المعطيات السابقة ص ٨٦ ـ ٨٧. انظر ايضا ابن الفرضي: تاريخ علماء الاندلس ـ القسم الثاني ص ١٢٦ ـ ١٢٧ الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦.

(8) ابن الفرضي، نفس المرجع اعلاه ص ٣٩.

ذلك، فانه لا يعلم الله تعالى من ذلك شيئا حتى يكون»[9]. ويقول صاعد عن انبادوقليدس: «ان طائفة من الباطنية تنتمي الى حكمته» ثم يضيف «وكان محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلي الباطني من اهل قرطبة كلفا بفلسفته دؤوبا على دراستها»[10].

لنؤجل استخلاص النتيجة من هذه النصوص التي تنقل الينا آراء ابن مسرة حول اهم القضايا الكلامية والفلسفية في عصره، ولنحاول استكمال الصورة من خلال ما ينسب الى تلامذته المباشرين وغير المباشرين، او ينسبونه هم اليه. لقد كان **ابن مسرة صاحب مدرسة** بمعنى الكلمة فكان له اتباع في حياته وتلامذة واصلوا بعد مماته نشر مذهبه من خلال جمعية سرية كانت امتدادا مباشرا لجمعية ابن مسرة نفسه. ومن ابرز هؤلاء التلامذة الذين تولوا من بعده نشر المذهب ورئاسة الجمعية **اسماعيل بن عبدالله الرعيني** الذي عاش في اواخر القرن الرابع. يقول عنه ابن حزم ان له «اقوالا سبعة، فبرىء منه ـ بسببها سائر المِرية وكفروه الا من اتبعه منهم» وهذه الاقوال هي ١ ـ «ان الاجساد لا تبعث ابدا وانما تبعث الارواح»، ٢ ـ ان «العالم لا يفنى ابدا بل هكذا يكون الامر بلا نهاية»، ٣ ـ «ان العرش هو المدبّر للعالم وان الله تعالى اجل من ان يوصف بفعل شيء اصلا، **وكان ينسب هذا القول الى محمد بن عبدالله بن مسرة**»، ٤ ـ «القول باكتساب النبوة وان من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة وانها ليست اختصاصا اصلا، **وقد رأينا ـ يقول ابن حزم ـ من ينسب هذا القول الى ابن مسرة**»، ٥ ـ انه «كان عند فرقته اماما واجبة طاعته يؤدون اليه زكاة اموالهم، وكان يذهب الى ان الحرام قد عم الارض وانه لا فرق بين ما يكتسبه المرء من صناعة او تجارة او ميراث او بين ما يكتسبه من الرفاق وان الذي يحل للمسلم من كل ذلك قوته كيفما اخذه»، ٦ ـ وانه «كان يرى الدار دار كفر مباحة دماؤهم وأموالهم الا اصحابه فقط»، ٧ ـ وانه «كان يقول بنكاح المتعة»[11]. وبعد الرعيني يلمع اسم ابي العباس الصنهاجي بن العريف (المتوفي ٥٣٦ هـ) كأبرز تلامذة ابن مسرة وكأحد شيوخ ابن عربي بشهادة هذا الاخير نفسه[12]، ثم ابن عربي ذاته (٥٦٠ هـ ـ ٦٣٨ هـ) الذي «كان يتردد سرا على احدى مدارس الاندلس

---

(9) ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل ص ١٩٨ ـ ١٩٩ الجزء الرابع، مكتبة خياط بيروت، بدون تاريخ. والجدير بالملاحظة هنا كون ابن مسرة سبق الفارابي وابن سينا الى التمييز في علم الله بين العلم الكلي والعلم بالجزئيات.

(10) صاعد: نفس المرجع ص ٢٨.

(11) ابن حزم: نفس المرجع ص ٢٠١. لنلاحظ هنا الشبه الكبير بين هذه الاقوال السبعة والفلسفة الاسماعيلية ومذهب القرامطة الاجتماعية، مما يؤكد وحدة الفكر الفلسفي والاجتماعي بين مذهب ابن مسرة وتلامذته وبين الفلسفة الاسماعيلية والتطبيقات «الاشتراكية» عند القرامطة.

(12) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية ص ١٢٨ ج ٢ دار صادر بيروت.

التي تعلم سرا مذهب الامبيذوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والاورفيوسية والفطرية الهندية، وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلامذتها المبادىء الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة»[13]. ولم يتردد ابن عربي نفسه في الانتساب الى ابن مسرة فهو يقول: «روينا عن ابن مسرة القرطبي من اكبر اهل الطريق علما وجلالا وكشفا . . .»[14] وذلك في معرض حديثه عن «حملة العرش» على طريقته في التأويل الباطني الذي يلتقي بكيفية واضحة مع مقولات الفلسفة الاسماعيلية . . ومن ابن عربي نستطيع ان نمد السلسلة بسهولة الى ابن سبعين المتوفي سنة ٦٦٩ هـ كآخر شخصية بارزة في هذا التيار الفلسفي الباطني الذي يجد نقطة بدايته مع ابن مسرة.

اما ان تكون هناك علاقة عضوية بين الافكار الفلسفية التي روجتها هذه المدرسة منذ تأسيسها على يد ابن مسرة الى اقصى امتداداتها مع ابن سبعين، وبين الفلسفة الاسماعيلية كما نقرأها في نصوصها الاصلية[15] فهذا ما لا يحتاج الى مرافعات: ان الآراء المنسوبة اعلاه الى ابن مسرة وتلميذه الرعيني حول **العلم الالهي والبعث والعرش والنبوة،** علاوة على **القول بنكاح المتعة ووجوب طاعة امام الجماعة ودفع الزكاة له** . . . الخ، ثم ان التأويل الباطني الذي قال به ابن عربي بخصوص «حملة العرش» . . . **كل هذه «العناصر» لا تجد معناها الا داخل المنظومة الفلسفية الاسماعيلية والمذهب الشيعي.** واما ان تكون هذه المدرسة المَسَرِّية، منذ تأسيسها الى اخر ايامها، قد ابتعدت، او ازدادت ابتعادا مع الزمن، عن الجانب الايديولوجي - السياسي في الفلسفة الاسماعيلية لتندمج اخيرا فيما يعرف بـ «التصوف الاشراقي» فهذا واضح ومعروف . . وتبقى بعد هذا وذاك شهادة ابن خلدون الذي عبر احسن تعبير عن طبيعة هذا التيار الفلسفي الباطني الصوفي ومصدره، يقول صاحب المقدمة في الفصل الذي خصصه للتصوف، بعد عرضه لآراء القائلين بوحدة الوجود من متصوفة المغرب والاندلس، يقول «. . . ثم ان هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفي ما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم الى الحلول والوحدة كما اشرنا إليه، وملأوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الاسرائيلي في قصائدهم. **وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة، الدائنين ايضا بالحلول والوهية**

---

(13) انظر مقالة محمد غلاب: المعرفة عند محيي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي ص ١٨٥ الهيأة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ١٩٦٩.

(14) ابن عربي، الفتوحات المكية ص ١٤٧ نفس المعطيات السابقة.

(15) انظر مثلا: راحة العقل للكرماني الداعي الاسماعيلي المشهور.

الايمة مذهبا لم يعرف لاولهم فاشرب كل واحد من الطرفين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم»[16].

تبقى كلمة اخيرة في هذه الفقرة وهي انه مع هذه المدرسة يجب ان تربط فلسفة الفلاسفة اليهود في الاندلس وعلى رأسهم ابن جبرول (٤١٦ هـ - ٤٦٣ هـ). ان كتابه «منابع الحياة» يذكرنا بكتاب «الينابيع» للفيلسوف الاسماعيلي ابي يعقوب السجستاني، ليس فقط من اجل التشابه في العنوان بل من اجل وحدة البنية الميتافيزيقية التي تجمع بينهما[17].

تلك كانت بصورة اجمالية تخطيطة المدرسة الفلسفية، الباطنية الاشراقية، التي عرفها المغرب والاندلس من بداية القرن الرابع الى اواخر القرن السابع الهجريين، والتي سكت عنها ابن طفيل في عرضه لـ «تاريخ» ظهور الفلسفة في هذه البلاد. أما لماذا هذا السكوت، فهذا ما سيتضح لنا لاحقا، اما الان فلنعد الى شهادة هذا الفيلسوف مرة اخرى لابراز ما تضمره كما وعدنا بذلك قبلاً.

* * *

٢ ـ الطريق الى فلسفة علمية برهانية

أ ـ تطور «طبيعي» تفرضه السياسة.

يقدم لنا ابن طفيل ظهور الفلسفة في الاندلس، وهو يعني الفلسفة العلمية البرهانية، كتتويج لمرحلتين من تطور الفكر العلمي فيها .. مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق (والرياضيات). ومعنى ذلك ان **ظهور هذه الفلسفة في الاندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق**، سواء منها فلسفة الاسماعيلية او فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا. اننا نعلم ان الفلسفة في المشرق قد نشأت وتنفست في مجال وسياق ديني خاص، نعني بذلك السياق الذي هيمن عليه علم الكلام باشكاليته الرئيسية: التوفيق بين النقل والعقل، وبمهمته الاساسية: الدفاع عن العقائد الايمانية بالحجج العقلية. **واذن، فما تضمره شهادة ابن طفيل في الاندلس، الفلسفة التي يعنيها هو، قد نشأت ـ او ظهرت ـ بعيدا عن اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الاشكالية المركزية في الفكر النظري بالمشرق كلاما وفلسفة**. ان الامر يتعلق، اذن، ببداية جديدة، بل بانطلاقة

---

(16) ابن خلدون: المقدمة ص ١٠٧٣ ـ ١٠٧٤، الجزء الثالث، لجنة البيان العربي تحقيق علي عبد الواحد وافي القاهرة ١٩٦٠.

(17) انظر عرضا لكتاب ابن جبرول في S. Munk نفس المرجع المذكور آنفاً.

جديدة تختلف نوعيا عن الانطلاقة التي عرفتها الفلسفة في المشرق. نقول «تختلف نوعيا» ونحن نعني ما نقول. ذلك لانه اذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، او على الاقل ظهرت في كنفه وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته واشكاليته، فان الفلسفة في الاندلس ـ فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأسست على العلم، على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية «علمانية» كما سنرى فيما بعد.

واذا كان لا بد من ربط هذه الفلسفة البرهانية بالمشرق ـ على الاقل حتى لا نُتَّهم بـ «الشوفينية» مرة اخرى[18] ـ فان الصلة ثابتة تاريخيا بين أبي سليمان السجستاني المنطقي رئيس مدرسة «المغربيين» ـ باصطلاح ابن سينا ـ في عصره، وبين هذه المدرسة، وذلك من خلال الطبيب والمنطقي محمد ابن عبدون الجبلي الذي يقول عنه صاعد الاندلسي انه درس المنطق في بغداد على ابي سليمان السجستاني المذكور ثم رجع الى الاندلس سنة ٣٦٠ هـ بعد ان قضى بالمشرق ثلاث عشرة سنة. ويبرز صاعد مهارة ابن عبدون في الطب واتقانه لصناعة المنطق واستاذيته لشخصيات علمية عديدة في وقته.

ومهما يكن من امر، وسواء كان ابن عبدون الجبلي هو الذي نقل الى الاندلس الاتجاه المنطقي الفلسفي الذي عرفت به مدرسة «المغربيين» في بغداد والذي قلنا عنه في دراسة سابقة ان اهم ما يتميز به هو فصل الدين عن الفلسفة على العكس تماما من مدرسة الكندي والفارابي وابن سينا، والفلسفة الاسماعيلية بالاحرى، او كان الاتجاه الذي سارت فيه المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس مستقلا تماما عن اي تأثير خارجي، فان الواقع التاريخي يؤكد فعلا ان المدرسة الفلسفية التي ينتمي اليها ابن باجة وابن طفيل وابن رشد قد ظهرت وكأنها تتويج لمرحلتين من التطور في الفكر العلمي في الاندلس، هما نفس المرحلتين اللتين ذكرهما ابن طفيل، مرحلة الرياضيات، ومرحلة المنطق (والرياضيات مع اضافة الطب والفلك اللذين كانا حاضرين بدرجات متفاوتة في المرحلتين معا). وهذا ما يؤكده بكيفية غير مباشرة، ولكن اساسية وحاسمة، العرض الذي قدمه صاعد في كتابه «طبقات الامم» عن تطور الاشتغال بالعلوم القديمة في الاندلس.

لقد سلك صاعد في ترجمته للشخصيات العلمية في الاندلس، منذ ظهور «علوم الاوائل» فيها الى عصره (توفي سنة ٤٦٣ هـ)، مسلكا تاريخيا: بمعنى انه اعتمد الأسبقية الزمنية وليس

(18) ورد هذا الاتهام عرضا في المقالة التي كتبها تعليقا على كتابنا هذا الاستاذ علي حرب: مجلة دراسات عربية الصادرة في بيروت اغسطس ١٩٨٠. انظر كذلك مقالة في نفس الموضوع حيث ورد نفس الاتهام عرضا كذلك للاستاذ محمود امين العالم: مجلة اليسار العربي الصادرة في باريس عدد ٣٠ ابريل ١٩٨١.

الاختصاص العلمي، فجاء ترتيبه الزمني للشخصيات العلمية مساوقا تماما للمراحل التي ذكرها ابن طفيل: فالشخصيات التي عاشت بين «وسط المائة الثالثة في تاريخ الهجرة» و«وسط المائة الرابعة» ـ وهي الفترة التي يجعلها بمثابة المرحلة الاولى حيث «تحرك افراد من الناس الى طلب العلوم»، نقول ان الشخصيات العلمية التي يذكرها في هذه الفترة يقتصر نشاطها العلمي على الرياضيات والطب. بعد ذلك تأتي المرحلة الثانية التي يجعل بدايتها «صدر المائة الرابعة» ـ عهد الخليفة الحكم الاموي ـ لتكون المنطلق الحقيقي والرسمي لانتشار العلم في الاندلس خصوصا مع ملوك الطوائف. وهكذا نلتقي في هذه المرحلة ـ القرن الرابع والخامس الهجريين ـ مع شخصيات الفت في المنطق[19] ونشرت رسائل في مدخل الفلسفة. ثم يضيف صاعد «واما العلم الطبيعي والعلم الالهي فلم يعن احد من اهل الاندلس بهما كبير عناية . .» ويجب ان نضيف نحن: حتى زمنه (ومعلوم انه توفي سنة ٤٦٣ هـ).

ذلك ان ابن باجة الذي ولد بعد وفاة صاعد بحوالي عشر سنوات سيكون المدشن الفعلي للمرحلة الثالثة التي ستتميز، بالذات، بالعناية بهذين العلمين ـ الطبيعي والالهي ـ والتأليف فيهما. وهنا لا بد من اضافة شهادة اخرى ثمينة صادرة من ابي الحسن المعروف بابن الامام الذي كان، كما يقول ابن ابي اصيبعة «كاتبا فاضلا متميزا في العلوم صاحَبَ ابا بكر بن باجة مدة واشتغل عليه»[20] وصار يراسله ويخصه بنسخ من مؤلفاته. لقد جمع ابن الامام ما توافر لديه من مؤلفات ابن باجة في مجموع صدره بمقدمة تحدث فيها عن دراسة العلوم الفلسفية في الاندلس وبداية التفلسف فيها مبرزا مكانة صديقه ابن باجة سواء بالنسبة لدارسي العلوم الفلسفية في الاندلس او بالنسبة لفلاسفة المشرق. وهكذا يحدثنا ابن الامام عن ابن باجة بوصفه اول من مارس التأليف الفلسفي في الاندلس بعد ان كان الناس قبله يقتصرون على دراسة المؤلفات الواردة من المشرق ومحاولة فهمها واستيعاب مضامينها. ويبرز ابن الامام، بكيفية خاصة، تفوق صديقه واستاذه ابن باجة في الرياضيات والفلك والطبيعيات منوها بـ «إدراكه في العلم الالهي وفيما قبله من العلوم الموطئة له» ثم يضيف قائلا: **«ويشبه انه لم يكن بعد ابي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، فانه اذا قرنت اقاويله فيها باقاويل ابن سينا والغزالي وهما اللذان فتح عليهما بعد ابي نصر في المشرق في فهم تلك العلوم، ودونا فيها، بان لك الرجحان في اقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل**

(19) من بين من يذكرهم صاعد ابن حزم ومن الجدير بالملاحظة ان ابن حزم سبق الغزالي الى استعمال الامثلة الفقهية لشرح قضايا المنطق.

(20) ابن ابي اصيبعة: عيون الانباء . . ج ٢ ص ٦٣.

ارسطو»[21].

لعلنا في غير حاجة الى ان نؤكد هنا على ان هذا التأخير في ظهور ـ بمعنى الطبيعيات والالهيات ـ في الاندلس، لم يكن باختيار المشتغلين بـ «العلوم الاوائل» ولا نتيجة تطور «طبيعي» للامور، بل بالعكس لقد كان ذلك بسبب التضييق الذي مورس عليها من طرف الماسكين آنذاك بزمام السلطة الثقافية والسياسية من فقهاء وحكام. لقد سمح اول الامر بتداول علوم الطب والحساب والفلك لفائدتها العملية وصبغتها «الحيادية» في مجال الصراع بين «العقل والنقل» (وبالتالي في مجال السياسة) ثم لما اخذت الحاجة تدعو الى المنطق ـ او على الاقل الى بعض مفاهيمه ـ وبكيفية خاصة في الفقه واصوله سمح بتعلم هذا الفن والتأليف فيه. اما الطبيعيات والالهيات وهما طرف في الصراع المذكور فقد منع الاشتغال بهما ليس فقط لان نشرهما سيرجح كفة «العقل» ضد «النقل»، بل ايضا لان الاشتغال بالفلسفة كان يعني في ذلك الوقت وفي الاندلس بالذات تبني وترويج ايديولوجيا معادية للسلطتين السياسية والثقافية السائدتين: سلطة الحكام «السنيين» وسلطة الفقهاء المتزمتين. وليست هذه الايديولوجية المعادية غير الايديولوجية الاسماعيلية التي تسربت مقولاتها الفلسفية الى المجتمع الاندلسي من خلال الجمعية المسرية التي لم تكن تخفي اهدافها السياسية والتي دخلت مع السلطة خلال بعض الفترات في صراع مكشوف وحاربتها هذه الاخيرة بدون هوادة[22].

وهذا في الحقيقة ما يفسر سكوت ابن طفيل عن هذا التيار الفلسفي الباطني الاشراقي وهو يؤرخ للفلسفة في المغرب والاندلس الى عهده. ان السكوت عن هذا التيار كان جزءا من سكوت اعمّ: السكوت عن الدولة الفاطمية صاحبة «الخلافة» التي كانت لهذا السبب الخصم العنيد والمنافس الخطير للسلطة القائمة في الاندلس منذ الامويين حتى الموحدين. انه

(21) انظر نص ابن الامام في: ماجد فخري، رسائل ابن باجة الألهية، ص ١٧٥ دار النهار بيروت ١٩٦٨.

(22) بلغ قمع السلطة لمذهب ابن مسرة اوجه مع الخليفة الاموي عبد الرحمان الناصر الذي اصدر يوم الجمعة سابع ذي الحجة من سنة ٣٤٠ هـ منشورا امر ان يقرأ في مساجد الاندلس وفيه هجوم عنيف على الجمعية المسرية التي وصفها بـ «الطغمة الخبيثة التي اجترات على تبديل السنة والاعتداء على القرآن العظيم واحاديث الرسول الامين» وقد اصدر الخليفة امره الى سائر عماله لمطاردة المنتمين الى هذه الجمعية. وواضح من صيغة المنشور ومن ظروف صدوره انه كان مظهرا من مظاهر الصراع العنيف الذي خاضته السلطة الاموية مع المذهب الشيعي في المغرب والاندلس في ذلك الوقت. انظر نص المنشور في: محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام في الاندلس الجزء الثاني ص ٤٣٣ ط ٤ مكتبة الخانجي القاهرة. وايضا حسين مؤنس: شيوخ العصر في الاندلس ص ٦٣ ـ ٦٤ المكتبة الثقافية، القاهرة ١٩٦٥.

العامل السياسي، اذن، هو الذي اسكت ابن طفيل، وبدون شك سيكون العامل السياسي هو الذي انطقه هو وسلفه ابن باجة. انها الدولة الموحدة التي ارادت ان تتجاوز بايديولوجيتها الجديدة الصراع بين الشيعة والسنة بدعوتها الى الرجوع الى «الاصول» ضدا على المرابطين «السنيين المتزمتين» من جهة، وبتوظيفها لمقولة «المهدي» وتفتحها على الفكر العقلاني ضدا على العقيدة الاسماعيلية وفلسفتها الباطنية من جهة اخرى.

نعم عاش ابن باجة خلال فترة انتقالية ـ انقلابية، فترة الدعوة الموحدية التي صدع بها ابن تومرت ابتداء من سنة ٥١١ هـ أي قبل وفاة ابن باجة بأكثر من عشرين سنة، الدعوة التي تحولت الى ثورة منظمة تحمل عقيدة «ليبيرالية»، وتنادي بـ «ترك التقليد والرجوع الى الاصول» الشيء الذي يعني فتح باب الاجتهاد واطلاق حرية الفكر. عاش ابن باجة اذن عمره السياسي والثقافي في تلك الفترة الانتقالية ـ الانقلابية التي أخذ فيها ظل السلطة القائمة، السياسية والثقافية، سلطة المرابطين، يتقلص في كل مكان امام الهجمات العسكرية والايديولوجية الموحدية. واذا كان ابن باجة قد اشتغل وزيرا لبعض امراء المرابطين بالاندلس وطبيبا ذا حظوة في بلاطهم بفاس، فيجب ان لا يغيب عن اذهاننا ان الامر يتعلق بممارسة وظيفة في دولة تعيش اواخر ايامها بعد ان اخذت دولة عبد المؤمن الموحدي (بويع سنة ٥٢٦ هـ) تضايقها في عقر دارها . . انها فترة انحلال السلطة الرسمية، السياسية والثقافية، وقيام سلطة اخرى ثورية انقلابية، تلك التي عاش خلالها ابن باجة. فليس غريبا اذن ان تختلف ممارسته للفلسفة عن سابقيه: أن يمارس التأليف الفلسفي العقلاني.

ب ـ نحو خطاب فلسفي جديد. . عقلاني ومتحرر.

بالفعل مارس ابن باجة التأليف الفلسفي متحررا ليس فقط من القيود السياسية التي كانت تكبل الفلسفة قبله، بل ايضا، وهذا ما نريد ابرازه الآن، من القيود الثقافية التي عانت منها الفلسفة في المشرق منذ ظهورها فيه والتي لازمتها طيلة حياتها هناك حتى أصبحت مندمجة فيها وعنصرا اساسيا في بنيتها. **نقصد بذلك القيود (او العوائق) الابيستيمولوجية التي اورثها اياها علم الكلام من جهة، والاساس الغنوصي لـ «الصيغة المشرقية»**[23] **للافلاطونية المحدثة من جهة اخرى.** ان التحرر من علم الكلام في الاندلس حرر الخطاب الفلسفي الذي انتجه ابن باجة من اشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة، كما ان التحرر من «الصيغة المشرقية» للافلاطونية المحدثة حرر نفس

---

(23) راجع الفقرة رقم ٤ من دراستنا السابقة عن ابن سينا.

الخطاب من توظيف العلم في دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين - الشيء الذي انشغلت به المدرسة الفلسفية في المشرق - ليعود العلم كما كان مع ارسطو الاساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها.

ما هي مظاهر هذا التحرر المضاعف؟

لنبدأ اولا بالمستوى الثاني الذي يطرح العلاقة بين العلم والفلسفة في الخطاب الفلسفي الباجي.

اذا تصفحنا نصوص ابن باجة وجدناها تتخذ من ارسطو العنصر الاساسي في اطارها المرجعي، ولكن لا «ارسطو» الذي وظف كثيرا في المشرق، «ارسطو» اوتولوجيا والنصوص المنحولة الاخرى، بل ارسطو الحقيقي، ارسطو العالم، صاحب كتاب «السماع» وكتاب «الحس والمحسوس» وكتاب «الحيوان» وكتاب «النفس» وايضا كتاب «نيقوماخيا» (الاخلاق الى نيقوماخوس) وكتاب «ما بعد الطبيعة». في هذا الاطار المرجعي للخطاب الباجي نلتقي بافلاطون، ولكن لا كـ «مرجع»، بل كصاحب رأي يذكر للاستئناس به او لدفعه والرد عليه. كما نلتقي بالفارابي، ولكن لا الفارابي - «الجمع بين الحكيمين»، بل الفارابي المعلم الثاني وشارح ارسطو. اما فارابي «المدينة الفاضلة» فيذكر كما يذكر افلاطون. اما ابن سينا **فمسكوت عنه تماما**، وهذا امر له دلالة خاصة لا تقل عن الدلالة التي تحملها ردود ابن باجة، القصيرة ولكن القاسية العنيفة، على الغزالي في ادعاءاته هو والمتصوفة بخصوص «الكشف» و«المشاهدة».

هذا بخصوص العناصر المرجعية في الخطاب الباجي، اما بخصوص التصور العام للكون الذي يستند عليه هذا الخطاب والذي يشكل قاعدة اطاره المرجعي فاننا سنجد انفسنا ازاء عودة حقيقية الى كوسمولوجيا ارسطو، وبالتالي امام اعراض كلي عن نظام بطليموس والبطانة الميتافيزيقية التي غلفته بها الفلسفة الفيضية المشرقية.

وفي هذا المجال لا بد من التنويه بظاهرة اساسية في الفكر العلمي بالاندلس: نقصد بذلك مناهضة نظام بطليموس ومحاولة **تشييد نظام آخر اكثر انسجاما مع العلم الارسطي**. لقد كان ابن باجة في مقدمة المنتقدين للمنظومة البطليموسية، وتبعه في ذلك ابن طفيل وابن رشد. وكما هو معروف فقد افضى هذا الاتجاه الى قيام نظام فلكي جديد، معارض لنظام بطليموس، على يد العالم الفلكي الشهير البطروجي المتوفي سنة ٦٠١ هـ الذي عرفه علماء القرون الوسطى في اوروبا باسم Pétagius والجدير بالذكر ان نظام البطروجي هذا ظل

يستقطب في اوروبا اتباعا ومؤيدين، ضدا على نظام بطليموس. حتى القرن السادس عشر.

ولعل اهم ما تتميز به التصورات الفلكية التي قال بها ابن باجة ومن بعده ابن طفيل وابن رشد والبطروجي رفضها لفرضية افلاك التدوير Epicyles التي التجأ اليها بطليموس لضبط حركة الاجرام السماوية. لقد اعرض ابن باجة وفلاسفة الاندلس عموما عن هذه الفرضية، ليس فقط لكونها لم تنجح في ضبط حركة الاجرام السماوية بدقة، بل ايضا لانها لم تكن تنسجم مع التصور الفلسفي العام للكون الذي كان يقدمه العلم آنذاك: نقصد كوسمولوجيا ارسطو. وكما ابرزنا ذلك في دراسة سابقة فلقد تبنى ابن سينا النظام الفلكي البطليموسي في نفس الوقت الذي تمسك فيه بالتصورات المشائية المؤسسة على نظريات ارسطو الفلكية المخالفة لنظام بطليموس، الشيء الذي جعل الفلسفة السينوية تعاني من الاضطراب والتشويش في عدة جوانب. وكما اكدنا ذلك في نفس الدراسة المشار اليها، فان تمسك فلاسفة المشرق بنظام بطليموس كان لهدف توظيفه في التوفيق بين التصورات الدينية والتصورات الفلسفية الارسطية ذلك التوفيق الذي لعبت فيه نظرية الفيض في صيغتها الحرانية دورا اساسيا. هذا في حين ان تحرر علماء الاندلس وفلاسفتها من اشكالية التوفيق هذه قد دفعهم الى الانشغال بتحقيق التوافق والانسجام بين التصورات الفلكية الرياضية والتصورات الكوسمولوجية، أي بين العلم والفلسفة، في غيبة عن اية اشكالية لاهوتية.

على ان الرجوع الى نظريات ارسطو الكوسمولوجية لم يكن سوى مظهر من مظاهر المشروع الفلسفي الاندلسي الذي اعتمد «الرجوع الى الاصول» - شعار الثورة الثقافية الموحدة - الذي اتخذ هنا صورة الرجوع الى ارسطو ذاته، الى نصوصه واشكالياته العلمية والفلسفية، وبالتالي تجاوز التأويلات السينوية التي كانت تشكل آنذاك العمود الفقري لـ «المشائية» العربية في المشرق. وهنا نجد ابن باجة يدشن العمل الذي سيتممه ابن رشد فيما بعد. نقصد بذلك شرح ارسطو بواسطة ارسطو ذاته. والحق ان شروح ابن باجة وتعليقاته على ارسطو كانت ادق واقرب الى الروح الارسطية من اية شروحات اخرى سابقة. وليس هناك من يتفوق عليه في هذا الشأن غير ابن رشد نفسه. بل اننا نجد في بعض شروح ابن باجة على ارسطو ما يتجاوز هذا الاخير، نقصد بذلك تأويلات فيلسوفنا لآراء ارسطو في الحركة، تلك التأويلات التي وجد بعض الباحثين فيها ما يبرز مقاربتها مع نظريات جليلو ابي العلم الحديث[24].

---

(24) بخصوص المدرسة الفلكية في الاندلس ونظام البطروجي انظر مقالة نبيل الشهابي الغنية بالمراجع: اعمال ندوة ابن رشد، كلية الاداب الرباط ١٩٧٨. اما بخصوص آراء ابن باجة في الحركة وتأويلاته على ارسطو فانظر: شرحه لكتاب السماع الطبيعي لارسطو تحقيق وتقديم معن زيادة. دار الكندي ودار الفكر ١٩٧٨.
قارن ايضا: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣٤٣ دار عويدات بيروت ١٩٦٦.

أما في مجال المساهمة في حل المسائل الفلسفية التي تركها ارسطو معلقة، وعلى رأسها مسألة اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني فاننا نجد ابن باجة ينحو منحى خاصا أكثر انسجاما مع الروح الواقعية العلمية التي عرف بها ارسطو وتميز بها فيلسوفنا نفسه. انه في هذه القضية بالذات يطرح جانبا كل التأويلات الاشراقية اللاهوتية الطابع لدى شراح ارسطو من الاسكندر وثاميستيوس الى ابن سينا، ويحاول في المقابل تقديم شروح اكثر اتساقا مع النظرة العلمية الارسطية. وهذا بالضبط ما نوه به ابن رشد تنويها خاصا، معتبرا الطريق التي سلكها ابن باجة في هذه المسائل هي «الحق» لانها كما يقول «الطريقة البرهانية»[25].

بيد ان اصالة ابن باجة لم تكن مقصورة على شروحه الجديدة المتطورة على ارسطو في الطبيعيات، ولا على تأويلاته المبتكرة لبعض المسائل الميتافيزيقية الشائكة التي تركها ارسطو معلقة، **بل ان اصالة فيلسوفنا انما تتشخص في ذلك العمل الفلسفي الاصيل حقا، والذي نوه به ابن رشد ووعد بشرحه**. ان قرار الشارح الاكبر فيلسوف قرطبة بشرح رسالة «**تدبير المتوحد**» لابن باجة لم يكن الدافع اليه غموض الرسالة كما نبه على ذلك ابن رشد، فتلك سمة تطبع جل رسائل ابن باجة الالهية، وهو نفسه يعترف بذلك في احداها، بل ان قرار ابن رشد يرجع ايضا وفي الدرجة الاولى الى اهمية الرسالة بوصفها عملا فلسفيا لم يسبق اليه احد. ينقل مونك S. Munk عن ترجمة لاتينية لنص لابن رشد حول «العقل الهيولاني» ما يلي: «اراد ابو بكر الصائغ (ابن باجة) ان يختط طريقة لتدبير المتوحد في هذا البلد. ولكنه لم يتمم كتابه هذا فضلا عن صعوبة ادراك ما تضمنه من افكار. وسنحاول في غير هذا المكان بيان الغاية التي قصد اليها، ذلك انه الوحيد الذي عالج هذا الموضوع ولم يسبقه اليه احد من المتقدمين»[26]. وواضح من هذا ان فيلسوف قرطبة الذي كان ارسطو حاضرا على الدوام في تفكيره لا يستثني احدا في هذا السبق، **الشيء الذي يعني انه رأى في «تدبير المتوحد» عملا فلسفيا جديدا تماما لا شبيه له لا عند الفارابي ولا عند افلاطون ولا حتى عند ارسطو نفسه**. فجدير بنا، اذن، ابراز هذه الجدة، بل الاصالة من خلال قراءة للرسالة نرجو ان ترتفع بنا إلى المستوى الذي وضعها فيه فيلسوفنا الأكبر: ابن رشد.

* * *

(25) انظر: تلخيص كتاب النفس لابن رشد تحقيق الاهواني، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٣ ص ٩٠، ٩٢. انظر لاحقا.

(26) انظر مونك S. Munk نفس المعطيات السابقة ص ٣٨٨.

٣ ـ رسالة «تدبير المتوحد» : محاولة قراءة جديدة .

أ ـ قضايا منهجية .

تكتسي رسالة «تدبير المتوحد» اهمية خاصة سواء على مستوى دراسة فلسفة ابن باجة بمفرده، او على مستوى التاريخ للفلسفة في المغرب والاندلس. فمن جهة تستقطب هذه الرسالة اهم القضايا التي عالجها فيلسوفنا، ومن جهة ثانية بشكل اول عمل فلسفي في الاندلس كان يطمح الى تشييد نظرية متكاملة في موضوع جديد. ولكن هذه الرسالة تطرح مشكلتين على من يريد قراءتها قراءة واعية مطابقة: **المشكلة الاوله تخص الموضوع** فهي كما نعلم نص غير مكتمل «مخروم من آخره» بتعبير ابن طفيل. **والمشكلة الثانية تخص المنهج والرؤية**. يتعلق الامر بـ «**الاطار المرجعي**» الذي يجب ان يستند اليه قارىء الرسالة حتى تأتي قراءته مطابقة [27].

واذا كان من السهل نسبيا التغلب على المشكلة الاولى بالاستعانة بنصوص ابن باجة الاخرى التي تحيل الى رسالته «تدبير المتوحد» او تتحرك في نفس مجالها، فان التغلب على المشكلة الثانية يتطلب ليس فقط تذليل الصعوبات التي يطرحها الموضوع، بل ايضا التحرر من «المسبقات» التي تؤسس وتوجه الذات القارئة للفلسفة العربية الاسلامية. وهذا يقتضي وضع كل المفاهيم والمصطلحات الفلسفية التي ترد في النص بين قوسين **اي فك ارتباطها، في اذهاننا، بالشائع من التأويلات والتصورات** . . ان ذلك وحده هو ما يمكن ان يضفي على قراءتنا ما نريده لها من الجدة وتمام المطابقة. ولا يتعلق الامر هنا بمجرد الاحتياط الذي يفرضه ما عبرنا عنه في مكان آخر بـ «ضرورة فصل الموضوع عن الذات»[28]، بل ان المشكلة هنا، مع نصوص ابن باجة، تطرح نفسها بشكل ملموس ومثير على مستوى سطح الخطاب . . اعني انها مشكلة **القاموس الاولي** الذي يجب الاعتماد عليه. وحتى لا نبقى في مجال التعميم نضرب مثلا بمفهومين اساسيين في النص: مفهوم «**النوابت**» ومفهوم «**العقل الفعال**». فاذا ما نحن انسقنا مع الاطار المرجعي الذي يشدنا اليه شدا عند سماع هذين

---

(27) لا بد من لفت الانتباه هنا الى اننا نقصد بـ «القراءة المطابقة» القراءة التي تجعل همها البحث عن الاساس الايبستيمولوجي للمقروء وليس عن وظيفته الايديولوجية. وبالتالي فالهدف من هذه القراءة هو توظيف المقروء ايبيستيمولوجيا وليس ايديولوجيا. هذا ولا بد من التأكيد هنا، مرة اخرى، على ان هذا الفصل بين الايبيستيمولوجي والايديولوجي في هذه المرحلة من الدراسة ضرورة منهجية وليس هدفا معرفيا او ايديولوجيا.

(28) انظر ما كتبناه في المدخل العام ف ١ ـ ب.

المصطلحين ـ وهو فلسفة الفارابي ـ فهمنا من كلمة «النوابت» معناها المجازي المنقول مباشرة عن معناها الحقيقي، أي الاشخاص «غير الفضلاء» في المدينة الفاضلة، وهو المعنى المجازي ـ الفلسفي الذي قصده الفارابي، وذلك تشبيها لهؤلاء بالشوك في حديقة الورد. غير ان ابن باجة ينبهنا في النص الذي بين ايدينا الى انه لا يقصد هذا المعنى بل يريد معنى اخر هو على النقيض من هذا تماماً. فهو يعني بـ «النوابت» الاشخاص الفضلاء في مدينة غير فاضلة. فاساس التشبيه عنده ـ او «وجه الشبه» باصطلاح علماء البلاغة ـ ليس هو ما يتصف به الشوك من خشونة وما يسبب فيه من اذى بالقياس الى الورد، الشيء الذي كان يفكر فيه الفارابي عندما نقل هذه اللفظة من معناها الحقيقي الى المعنى المجازي الفلسفي الذي اعطاه لها، بل ان اساس التشبيه عند ابن باجة شيء آخر هو: التفردْ. فالشوك في حديقة الورد والوردة في حقل من الشوك كلاهما «نوابت» اي متفرد في الوسط الذي يوجد فيه. واذن فالمقصود من «النوابت» في اصطلاح ابن باجة هم «المتفردون» في المدينة. وبما ان مدن زمانه كانت مدنا غير فاضلة، كما نص على ذلك بنفسه فانّ «النابت» فيها سيكون هو من تفرد بالفضل.. واذن فـ «النوابت» على العموم هم الفضلاء في المدينة غير الفاضلة. ان الحاحنا على هذه التفاصيل والجزئيات في موضوع حسمه ابن باجة بنفسه داخل النص الذي بين ايدينا انما نريد من ورائه لفت نظر القارىء الى ذلك الخطأ الجسيم الذي كنا سنقع فيه لو اننا فهمنا من كلمة «النوابت» نفس المعنى الذي نعطيه لها في الاطار المرجعي الذي يشدنا هذا المفهوم اليه شدا، نعني بذلك قاموس الفارابي. واذا كان ابن باجة قد منعنا «**بالقوة**» من الوقوع في هذا الخطأ، فانه لا يفعل ذلك بالنسبة لمفاهيم اساسية اخرى في قاموسه الخاص مثل «العقل الفعال» و«الاتصال» و«وحدة العقل» الخ.. وغير هذه من المفاهيم التي نجدها لدى فلاسفة المشرق.

لنأخذ مفهوم «العقل الفعال»: ان معظم الذين كتبوا عن ابن باجة قد ربطوا هذا المفهوم، وبكيفية آلية بقاموس الفارابي، وبالتالي جعلوا منه العقل العاشر في سلسلة العقول الفلكية التي قال بها ابو نصر. وهكذا، وبدون ادنى صعوبة يصبح من الممكن بل من «الضروري» ربط ابن باجة بالفلسفة الفيضية، وبالتالي قراءته بواسطة الفارابي. واذا لاحظ «القارىء» لدى قراءته هذه اضطرابا في مضمون مقروئه عزا ذلك، وبسهولة ايضا، الى ان الامر يرجع الى كون الفلسفة في الاندلس لم تكن مع ابن باجة قد استوعبت فلسفة المشرق استيعابا كاملا، او الى ما اشبه هذا من التبريرات «المقبولة» عادة. هذا في حين ان ذلك الاضطراب انما يرجع اصله ومصدره الى الاطار المرجعي الذي اعتمده ذلك القارىء، اعني قاموس الفارابي. ان القضية في هذه الحالة هي: **هل سيكون هذا القارىء مستعدا لاصلاح**

«الخلل» في ذاته، ام انه سيصر على نسبته الى الموضوع . . الى النص. هل سيتحرر من ذلك الاطار المرجعي الذي شوش به فكر ابن باجة ام انه سيبقى سجين هذا الاطار؟

هل نعود الى ارسطو لنقرأ به وبواسطته ابن باجة؟ ليكن ذلك. ولكن اي «ارسطو»؟ الم يكن «ارسطو» نفسه اطارا مرجعيا للفارابي؟ ثم هل يكفينا السكوت عن «ارسطو» الذي سكت عنه ابن باجة، «ارسطو» اوتولوجيا وغيره من النصوص المنحولة؟ لا نعتقد، لانه حتى في هذه الحالة سيبقى هناك شراح ارسطو وعلى رأسهم جميعا الاسكندر، اي سيبقى هناك اطار مرجعي آخر ربما يبتعد بها عن قراءة مطابقة لفلسفة ابن باجة بمثل المسافة التي تفصلنا عنها في حالة اعتمادنا الفارابي كاطار مرجعي. هل نعود الى ارسطو ذاته، الى نصوصه الحقيقية كما نعرفها الآن؟ موقف وجيه. ولكن الا نكون في هذه الحالة قد نصبنا انفسنا مكان ابن باجة في قراءة ارسطو، خصوصا في نقطة تركها هذا الاخير غامضة، هي بالذات طبيعة «العقل الفعال»؟.

واضح ان الموقف الاسلم سيكون **البحث عن معنى لمفاهيم الخطاب الباجي داخل هذا الخطاب نفسه**، اي بوصفه بنية يستمد كل مفهوم فيها معناه ودلالته من الكل. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو؟ ما هو هذا الكل الذي تنتمي اليه تلك العناصر؟ هل الخطاب الباجي بمفرده، ومعظم نصوصه غير كاملة كما عرفنا؟ ام ان هذا الكل هو مجموع الخطاب الفلسفي الذي ينتمي اليه ابن باجة: أعني نصوص المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس؟

نحن هنا لا نريد ان نعيد القول فيما قررناه مرارا[29] من ان المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس مدرسة واحدة بدأت مع ابن باجة وبلغت اوجها مع ابن رشد **وانما نريد ان نقرر ان الاطار المرجعي الطبيعي للخطاب الفلسفي الباجي هو «القمة» التي وصلها الكل الذي ينتمي اليه هذا الخطاب. نقصد بذلك ابن رشد بالذات.** يتعلق الامر اذن بقراءة ابن باجة بما بعده، وليس بما «قبله» . . وهذا مبرر، لان ابن باجة كان له «بعد» . . ولم يكن له «قبل» . . . **كان الخطاب الباجي بداية لخطاب فلسفي جديد، واذن فاطاره المرجعي لا يمكن ان يكون قبله، بل بعده.**

واذا فعلنا هذا، اي اذا قرأنا ابن باجة بواسطة ابن رشد ـ وهذا ما يسمح لنا به هذا الاخير شخصيا[30] ـ فاننا لن نتمكن من الحصول على قراءة مطابقة لفلسفة ابن باجة

(29) انظر الدراسة اللاحقة عن ابن رشد.

(30) انظر ما قلناه قبلاً عن ثناء ابن رشد على ابن باجة ورسالته تدبير المتوحد.

وحسب، بل اننا سنكتشف ـ اكثر من ذلك ـ ان ابن باجة كان الاطار المرجعي ـ ربما الوحيد ـ الذي اعتمده ابن رشد في قراءته لارسطو قراءة مطابقة.

لـ «نقطع» اذن، مع الفلسفة الفيضية وقاموسها، ولنتجه بانظارنا الى ابن رشد وقاموسه كلما شعرنا بالحاجة الى «مرجع» خارج نصوص ابن باجة. ولتكن نقطة البداية في معالجة النص الذي بين ايدينا معالجة بنيوية هي ابراز وحدته ومنطقه الداخلي من خلال عرض موجز لمحتواه الفلسفي.

* * *

ب ـ وحدة النص ومنطقه الداخلي.

تتألف رسالة «تدبير المتوحد» من ثلاث مقالات:[31]

- مقالة في معنى «التدبير».
- مقالة في «الافعال الانسانية».
- مقالة في «الصور الروحانية».

هذه المقالات تقدم نفسها وكأنها مستقلة الواحدة عن الاخرى، اذ ليس هناك على مستوى **سطح الخطاب** ما يربط بينها، بل لقد ترك الحرية لافكاره تنساب دونما قيد وكأنه لا يفكر فيما يكتب وانما يكتب ما يفكر فيه. ان النص يسهل المهمة، اذن، على اصحاب «المنهج الفيلولوجي» المولعين بعزل الافكار عن الكل الذي تنتمي اليه للبحث لها عن «اصل» او «اصول»، وابن باجة نفسه لا يبخل عليهم يذكر مصادره: فاسماء كتب ارسطو وبعض مؤلفات افلاطون وبعض شروح الفارابي تتزاحم داخل النص.

هذا على مستوى سطح الخطاب، اما بالنسبة لما يثوي وراء هذا السطح من مضامين فالامر يختلف. ان النص يقدم لنا على هذا المستوى الثاني بنية متماسكة تحكمها اشكالية محددة. وهكذا فاذا نظرنا من خلال **بنيته الداخلية** وجدنا تلك «المقالات» تأخذ مكانها الطبيعي داخله بوصفها عناصر اساسية في بنيته تلك، وهذا ما يمكن ادراكه بسهولة بمجرد ان ينتبه القارىء الى التناظر القائم بين تلك «المقالات» وبين عناصر التعريف الذي يحدد به ابن باجة معنى لفظة «التدبير»، في مستهل الرسالة حيث نقرأ: **«لفظة التدبير . . اشهر دلالتها**

(31) لا بد من التنبيه هنا الى ان عناوين هذه «المقالات» ـ او الفصول، او الابواب ـ هي من وضع المحقق، ولكنها تنطبق تماما مع الموضوع. وواضح ان اعتمادنا عناوين هذه المقالات هو لغرض منهجي محض.

بالجملة على: ترتيب افعال نحو غاية مقصودة»[32].

ترتيب، افعال، غاية مقصودة، عناصر ثلاثة في التعريف تناظر كما قلنا «المقالات» الثلاث التي يتكون منها نص الرسالة. والرابطة بين هذه العناصر هي نفس الرابطة بين تلك «المقالات»، واذن فهذه الاخيرة وبالتالي الرسالة كلها ليست سوى شرح و«تشحيم» لهذا «التعريف».

وهكذا، فالمقالة الاولى تتناول بالتحليل معنى التدبير وتحصر اصنافه الرئيسية في اربعة:

١ ـ «تدبير الإله للعالم . . وهذا هو التدبير المطلق» وليس هو المقصود اذ « تلخيص هذا في غير هذا الموضع»» (ص ٣٩).

٢ ـ تدبير المدن، ورغم ان هذا «هو المقصود على الاطلاق» من لفظة التدبير فابن باجة يكتفي باحالة القارىء الى افلاطون اذ «قد بين امره افلاطون في السياسة المدنية وبين معنى الصواب منه ومن اين يلحقه الخطأ» ولذلك فلا حاجة الى اعادة القول فيه لان «تكلف القول فيما قد قيل فيه فاحكم فضل او جهل او شرارة» ان هدف ابن باجة ليس اعادة ما قيل، بل الاتيان بقول جديد.

٣ ـ تدبير المنزل: والقول فيه، في نظر ابن باجة، ليس مقصودا لذاته لان المنزل اما ان ينظر اليه كجزء من المدينة وحينئذ، «فالقول فيه جزء من القول في المدن» اي هو من موضوع العلم المدني، واما أن ينظر إليه بوصفه توطئة لغاية أخرى، وفي هذه الحالة يكون «القول فيه جزءاً من القول في تلك الغاية». من اجل ذلك كان «القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور ليس له جدوى ولا هو علم». . وإذا وجدت اقوال في هذا الموضوع فهي في الغالب اقوال بلاغية، أي أنها أدب لا علم، وواضح ان ابن باجة لا يريد الاتيان بهذا النوع من القول.

٤ ـ يبقى اخيرا الصنف الرابع من التدبير، وهو ما يقصده ابن باجة وما يروم الاتيان فيه بقول جديد، انه «تدبير المتوحد»، اي تدبير الانسان المفرد «سواء كان هذا المفرد واحدا او اكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم امة او مدينة» اي ما داموا «نوابت» في المدينة الناقصة. وما دام الهدف من هذا التدبير هو «السعادة» ـ كما سنبين بعد ـ فان هذه السعادة ستكون

(32) رسائل ابن باجة الالهية ص ٣٧ تحقيق ماجد فخري، دار النهار بيروت ١٩٦٨. والى هذه الطبعة سنحيل الى الصفحات داخل النص. هذا والجدير بالاشارة ان هذا القسم الخاص بتحليل رسالة تدبير المتوحد هو في الاصل محاولة تطبيقية قدمناها في احدى الجلسات الرشدية التي ينظمها قسم الفلسفة بكلية الاداب بالرباط. وكان ذلك في شهر ماي ١٩٨١.

فردية وذلك هو احد معاني التوحد. واذن فـ «السعـداء ان امكن وجودهم في هذه المدن فانما يكون لهم سعادة المفرد (. . .) وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لانهم، وان كانوا في اوطانهم وبين اترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم الى مراتب اخر هي لهم كالاوطان». ان الهدف من الرسالة اذن هو بيان كيف يتدبر هذا الانسان المتوحد «حتى ينال افضل وجوداته» فيحقق السعادة لنفسه. (ص ٤٣).

اما المقالة الثانية فتبحث في افعال الانسان واصنافها. ذلك لانه لما كان التدبير هو، بالتعريف، «ترتيب افعال. .» فيجب، بعد بيان التدبير المقصود، تحديد اصناف الافعال التي تصدر عن الانسان لمعرفة اي منها يمكن ان يكون موضوعا لهذا التدبير. وبما ان الانسان جسم (اي جماد، او مادة) واحساس (اي حيوان) وعقل (حيوان ناطق) فان الافعال التي تصدر عنه اما ان تصدر عن طبيعته الجسمية (الجماديـة : الفيزيائية) كالسقوط الى اسفل وهي افعال اضطرارية لا يمكن ان تكون موضوعا للتدبير، واما ان تكون الافعال الصادرة عنه راجعة الى طبيعته الحيوانية وهي في هذه الحالة افعال غريزية لا تكون موضوعا للتدبير بالمعنى المقصود هنا. يبقى اخيرا الافعال التي تنسب الى الانسان بوصفه كائنا عاقلا وهي قسمان: قسم مصدره ما يلقى في روع الانسان مثل الالهامات «وبالجملة الانفعالات العقلية، ان جاز ان يكون في العقل انفعال» وهذا النوع لا يقبل التدبير لانه لا يصدر عن ارادة الانسان واختياره. وقسم يصدر بالفعل عن ارادة الانسان واختياره وبعد روية وتفكير، وهي الافعال الانسانية على الحقيقة لانها تصدر عن العقل الذي يختص به الانسان. ولما كان العقل قوة من قوى النفس فيجب البحث في الافعال الصادرة عن هذه القوى لمعرفة اي منها يجب ان يكون موضوعا للتدبير.

ذلك ما تبحث فيه المقالة الثالثة التي خصصها ابن باجة للحديث عن «الصور الروحانية» واصنافها والافعال الصادرة عنها حديثا مطولا مما جعل هذه المقالة تشغل اكثر من ثلاثة ارباع الرسالة مستعيدة آراء ارسطو في الموضوع، تلك الآراء التي تشكل ما نطلق عليه اليوم «علم النفس الارسطي». واذا كان ليس من مهمتنا هنا تلخيص رسالة ابن باجة تلخيصا يستعيـد محتواها المعرفي فان هذا لا يمنعنا من تقديم خطاطة عامة عن هذه المقالة بالشكل الذي يستجيب لرغبتنا في استخلاص البنية العامة لنص الرسالة.

يبدأ ابن باجة بشرح ما يعنيـه بـ «الصور الروحانية» فينبه الى انه يعادل بين «الروح» و«النفس» ولكن لا النفس «من حيث هي نفس بل من حيث هي نفس محركة»، اي بوصفها مبدأ حركة، طبقا للتصور الارسطي. ومن هنا كانت «الصور الروحانية» بهذا الاعتبار، هي «الجواهر الساكنة المحركة لسواها» وهي «ضرورة ليست اجساما بل هي صور لاجسام (بمعنى

محركة لها)، اذ كل جسم فهو متحرك» (ص ٤٩). نستطيع القول اذن ان **الصور الروحانية هي التصورات والافكار والمعاني التي تحرك الانسان الى الفعل**. ومن هنا علاقتها بموضوعنا. ذلك لانه لما كان التدبير هو «ترتيب افعال نحو غاية مقصودة»، ولما كانت الافعال القابلة للتدبير هي الصادرة عن فكر وروية، كما سبق القول، فانه من الضروري البحث فيما يحرك الانسان الى الفعل من «الكائنات الفكرية» قصد التعرف على اي منها يقود المتوحد الى الغاية التي يتوخاها، وهي كما قلنا: بلوغ افضل وجوداته كانسان، اي بلوغ كماله العقلي.

ولعل مما له دلالة خاصة ان ابن باجة يبادر الى التصريح بان «صور الاجسام المستديرة» او ما يسمى بـ «النفوس» او «العقول» الفلكية في الفلسفة الفيضية الفارابية السينوية، لا مدخل لها في الموضوع، بمعنى انها لا تحرك الانسان الى الفعل ولا علاقة لها بالكمال العقلي ـ او السعادة ـ الذي يتوخاه المتوحد. ان هذا يعني ان السعادة العقلية يجب البحث عنها في دائرة العقل الانساني لا خارجها (ص ٥٠). و«الصور الروحانية» التي تقع داخل هذه الدائرة ـ ونكرر: دائرة العقل الانساني ـ هي:

١ ـ **المعاني الموجودة في قوى النفس** الثلاث التي هي: الحس المشترك (ملتقى الاحساسات السمعية والبصرية . . الخ في الدماغ) والمخيلة والذاكرة، وهذه المعاني هي على العموم من اصل حسي.

٢ ـ **المعقولات الهيولانية**، وهي المعاني المجردة والمفاهيم الكلية المستخلصة بالتجريد من موادها اي من «الاشخاص» المتحققة فيها، كمفهوم انسان ومفهوم شجر . . . وانما سميت هذه المعاني بـ «المعقولات الهيولانية» «لانها ليست روحانية بذاتها، اذ وجودها في الهيولى».

٣ ـ **العقل الفعال والعقل المستفاد**، وهما صورتان لا تحتاجان في وجودهما الى هيولى وانما علاقتهما بها من حيث **ان العقل الفعال فاعل للمعقولات الهيولانية وان العقل المستفاد متمم لها**. ونظرا لهذه العلاقة فان ابن باجة يدرجهما وما ينسب اليهما من معقولات في صنف واحد يسميه بـ «**الصور الروحانية العامة**» في حين يدرج «المعاني الموجودة في قوى النفس» في صنف آخر يسميه ب«**الصور الروحانية الخاصة**» (ص ٥٠)، ثم يضيف صنفا ثالثا هو «**الصور الجسمانية**». ذلك لان الافعال الانسانية «اما ان يكون بها وجود الصورة الجسمانية وذلك مثل الاكل والشرب والدثار والمسكن . . .» واما ان تكون من اجل الصور الروحانية الخاصة بان يكون المحرك اليها المدركات الحسية او الخيالات والذكريات، واما ان تكون تلك الافعال من اجل الصور الروحانية العامة كما هو الشأن في التعلم والاستنباط.

ان بحث ابن باجة في «الصور الروحانية» طويل ومفصل يستعيد معظم معطيات علم

النفس الارسطي وجزءا من معطيات المنطق، لينتقل بعد ذلك كله الى طرح الغايات التي يتوخاها المتوحد فيحصرها في ثلاث: «اما ان تكون لصورته الجسمانية او لصورته الروحانية العامة» (ص ٧٥). والمتوحد بما هو انسان مضطر الى العمل من اجلها جميعا، فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف وبالتالي على حياته، وبالروحانية الخاصة يحصل على «الفضائل الشكلية» اي على مكارم الاخلاق (ص ٧٦) التي قوامها انه «متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية» (ص ٤٧)، وبالروحانية العامة ينال افضل وجوداته وهو الوجود العقلي الذي هو اليق الوجودات بالدوام مثلما ان الوجود الجسماني هو اليق الوجودات بالفناء (ص ٧٧).

وواضح ان المتوحد انما يهدف بالافعال الراجعة الى الصورة الجسمانية والصور الروحانية الخاصة الى خدمة الافعال الراجعة الى الصور الروحانية العامة، وذلك ما يسميه ابن باجة بـ «الطبع الفلسفي». وهكذا «فكما يجب على الروحاني ان يفعل بعض الافعال الجسمانية لكن ليس لذاتها ويفعل الاشياء الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب ان يفعل كثيرا من الافعال الروحانية لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الافعال العقلية لذاتها، وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو الهي فاضل».

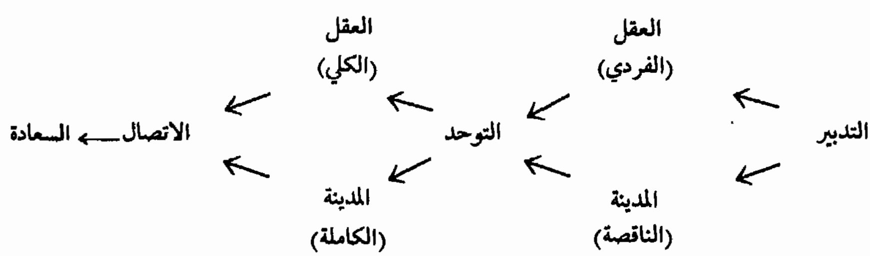
ويضيف ابن باجة قائلا: «فذو الحكمة ضرورة فاضل الهي. وهو يأخذ من فعل افضله، ويشارك كل طبقة في افضل احواله الخاصة بهم وينفرد عنهم بافضل الافعال وأكرمها». واذا بلغ الغاية القصوى وذلك بان يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحس والمحسوس» كان عند ذلك واحدا من تلك العقول، وصدق عليه انه الهي فقط، وارتفعت عنه اوصاف الحسية الفانية واوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف الهي بسيط، وهذه كلها تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة» (ص ٧٩ - ٨٠).

واضح اذن ان طريق المتوحد الى هذه «الغاية القصوى» ليس شيئا آخر غير «علم الصور الروحانية» كما بينا. وهذا شيء لا يتم بالمجاهدة والمشاهدة كما يقول الصوفية، فذلك في نظر ابن باجة مجرد وهم، كما سنوضح فيما بعد، وإنما يكون الوصول إلى هذه الدرجة من الكمال العقلي - الذي به يصبح الانسان «الهيا بسيطا» - بالعلوم النظرية، فـ«المتوحد على الخصوص انما هو من نحا نحو العلوم النظرية» (ص ٩١). وبما ان اهل هذه العلوم قد ينعدمون في بعض المدن، فان على المتوحد في هذه الحالة «ان يعتزل الناس جملة فلا يلابسهم الا في الامور الضرورية، او بقدر الضرورة، او يهاجر الى السير (= المدن) التي فيها العلوم، ان كانت موجودة» (ص ٩٠). وهذه العزلة، او الهجرة، ليست غاية في ذاتها، ولا هي من

الامور الطبيعية، وانما هي من اجل طلب صحة النفس. انها كمَن يجد نفسه مضطرا الى معالجة جسده بالمواد السامة كـ «الافيون والحنظل» اذ «قد يكون للجسد احوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ويجب ان يستعملا، وتضر فيها الاغذية الطبيعية فيجب ان تتجنب (. . .) ونسبة تلك الاحوال الى الابدان كنسبة السير الى النفس. وكما ان الصحة يظن انها واحدة تضاد هذه الكثرة، والصحة وحدها امر طبيعي للجسد وهذه الكثرة خارجة عن الطبع، فكذلك السير الامامية (= المدن الكاملة) هي الامر الطبيعي للنفس وهي واحدة تضاد سائر السير وهي كثيرة والكثرة غير طبيعية للنفس» (ص ٩١).

* * *

لعلنا في غير حاجة الى التأكيد، بعد هذا العرض الموجز لمحتوى الرسالة التي بين ايدينا ان هناك منطقا داخليا يحكمها، وان الامر يتعلق فعلا **بخطاب جد «مبني» متماسك ومنسجم،** وان ما كان يبدو اضطرابا وتشتتا على سطح الخطاب ان هو الا انطباع يتركه في القارىء افتقاد النص لـ «اللمسات الاخيرة»، الشيء الذي يطبع معظم رسائل ابن باجة، وهو ما كان يعيه تمام الوعي[33]. وهكذا فاذا نحن اردنا اختزال النص في خطاطة عامة امكن تقديم النموذج التالي:



الهدف من التدبير هدف مزدوج: فمن جهة يهدف الى **تدبير العقل،** عقل الانسان المفرد قصد البلوغ به اكمل وجوداته، اي الارتفاع به الى اعلى مستوى من الحياة العقلية، الى درجة الفيلسوف الذي ينظر الى كل شيء بعين العقل، فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إيّاه، وتلك هي «السعادة»، سعادة «المفرد». ومن جهة ثانية يهدف التدبير في نهاية المطاف الى **ايجاد المدينة الكاملة.** ذلك ان التدبير يكون داخل المدينة لا خارجها، فالانسان مدني بالطبع و«المتوحد» انسان قبل كل شيء، وهو يريد ان يستكمل افضل وجوداته ليس العقلية

(33) انظر ما سجله في آخر رسالته «اتصال العقل بالانسان»: رسائل ابن باجة الالهية ص ١٥٥ نفس المعطيات السابقة.

وحسب، بل والمدنية ـ الاجتماعية ايضا. وهكذا فبما انه يعيش في مدينة ناقصة، وهو فيها كـ «النابت» ـ بالمعنى الذي شرحناه قبلاً ـ فانه مطالب بالعمل على ان يكثر فيها «النوابت» امثاله حتى تتحول الى مدينة كاملة، اذ «وجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة» (ص ٤٣) . . . والوجهان معا متكاملان وخط السير فيهما واحد هو: **الانتقال من الكثرة الى الوحدة**. وذلك هو المعنى العميق لـ «التوحد». وهكذا فكما يهدف التدبير الى «التوحد» بالانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية، الى مستوى العقل «الكلي»، «العقل الواحد بالعدد»، «العقل الذي معقوله هو بعينه» والذي «يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر» . . ويضيف ابن باجة قائلا: «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الانسانية المتوحدة»[34] . . اقول كما يهدف التدبير الى هذا النوع من «التوحد» على صعيد العقل، يرمي كذلك الى نفس «التوحد» على صعيد المدينة. فالمدينة الكاملة عند ابن باجة «واحدة تضاد سائر السير» وهي وحدها المناسبة لـ «الامر الطبيعي للنفس»، اما المدن الاخرى الناقصة فهي كثيرة «والكثرة غير طبيعية للنفس» (ص ٩١) . . . نعم المدن الناقصة كثيرة بتعدد «عقول» سكانها، بكثرة آرائهم واختلافها، الشيء الذي يسري على افعالهم. اما المدينة الكاملة فكما ان سكانها لا يحتاجون الى قضاة اذ «لا تشاكُسَ بينهم اصلا» ولا الى اطباء «اذ لا يغتذي اهلها بالاغذية الضارة» فهم كذلك لا رأي نشاز بينهم، بل كلهم على رأي واحد، لانه «ليس توضع في المدينة الكاملة اقاويل فيمن رأى رأي غيرها او عمل غير عملها»، وبالجملة فـ «المدينة الفاضلة الكاملة قد اعطي فيها كل انسان افضل ما هو معد نحوه وان آراءها كلها صادقة وانه لا رأي كاذبا فيها وان اعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها» (ص ٤١ ـ ٤٢).

* * *

ج ـ المحتوى الفلسفي للرسالة: قضايا ومواقف.

تلك كانت خطاطة عامة للهيكل البنيوي لنص رسالة «تدبير المتوحد» واذا كانت هذه الخطاطة قد ابرزت لنا وحدة النص وكشفت الغطاء عن منطقه الداخلي، فانها تطرح، الى جانب ذلك، عدة قضايا تخص هذه المرة موقف ابن باجة من مشاكل الفلسفة التي ينتمي اليها «فلسفة القرون الوسطى»، بل ان في الخطاب الفلسفي الباجي ما يسمح بتحميله، ولو بصورة ضمنية، نوعا من «الموقف» من هذه الفلسفة نفسها: فلسفة القرون الوسطى». فلنحاولْ، إذن، استكناه حقيقة موقف ابن باجة من كل ذلك.

---

(34) رسالة اتصال العقل بالانسان، نفس المرجع ص ١٦٦.

ا ـ **المظهر العلمي ـ العلماني في الخطاب الباجي**: ما يلفت النظر في الخطاب الفلسفي لابن باجة هو ان المادة المعرفية التي يتعامل معها مادة «علمية» اساسا. نقصد بذلك اعتماده الكلي على علم عصره، اي طبيعيات ارسطو، وبكيفية اخص ما يتناول منها الجانب السيكولوجي في الانسان ككتاب «النفس» وكتاب «الحس والمحسوس» (= الطبيعيات الصغرى). واذا كان ابن باجة يذكر احيانا كتاب «ما بعد الطبيعة» لارسطو فان اعتماده على كتاب «الاخلاق الى نيقوماخوس» لارسطو كذلك، اكثر واوسع، وهذا ليس فقط في مجال السلوك الاخلاقي ـ الاجتماعي، بل ايضا في مجال السلوك العقلي او المعرفة النظرية. ويجب ان لا يحملنا هذا القول ـ مع القائلين ـ ان رسالة «تدبير المتوحد» لابن باجة رسالة في الاخلاق، كلا. ان حضور المادة المعرفية التي ضمّنها ارسطو كتابه «الاخلاق ...» في خطاب ابن باجة انما يعني شيئا واحدا هو حرصه على توظيف التحليل «العلمي» الذي قدمه ارسطو في كتابه ذاك، جنبا الى جنب مع المادة «العلمية» الاخرى التي استقاها من كتب ارسطو السابقة الذكر، توظيفه كل ذلك في تشييد فلسفة جديدة تعتمد «العلم» اساسا لها ومستندا. وهكذا نجده يحرص اشد الحرص، واحيانا الى درجة الالحاح والتكرار المملين، على تأسيس آرائه الفلسفية على المادة «العلمية» المشار اليها معززا ذلك بالاشارة من حين لآخر الى المعطيات التجريبية، معطيات الواقع الملموس، الطبيعي منه والاجتماعي.

ونحن وان كنا نلمس هذا الجانب «العلمي» بوضوح في الخطاب الباجي من خلال المادة المعرفية التي تعامل معها، **فان ما يعطي لهذه الملاحظة قيمتها وبعدها الحقيقي هو ما خلا منه الخطاب الباجي، هو ما ليس فيه**. نقصد بذلك ما كان حاضرا بقوة في خطاب فلاسفة المشرق: اعني «التوفيق» بين الدين والفلسفة ومحاولة دمج احدهما في الآخر. وذلك في الحقيقة هو معنى الجدة التي خلعناها على هذه الفلسفة. وهي جدة تقدم نفسها في مظهرين: **مظهر «علمي»** وقد أبرزناه، **ومظهر «علماني»** وهو ما نريد ابرازه الآن.

وهنا في هذا الجانب يجب ان لا نذهب بعيدا في التأويل فنعطي لكلمة «علماني» اكثر مما تتحمله نصوص ابن باجة. **ان ما نقصده بـ «علمانية» فلسفة ابن باجة هو تحررها التام من شاغل «التوفيق» بين الدين والفلسفة**. وهذا لا يعني انها تتخذ موقفا معاديا للدين، كلا. بل انما يعني فقط ان الخطاب الباجي لا يتعرض لقضايا الدين لا باثبات ولا بابطال، بل يمارس الفلسفة كفلسفة ليس غير، أي كخطاب في «ما وراء الطبيعة» بواسطة معطيات الطبيعة، أي بواسطة «العلم». واذن فما نقصده بـ «علمانية» خطاب ابن باجة الفلسفي هو نفس ما عنيناه بـ **«فصل الدين عن الفلسفة»** في دراستنا عن ابن رشد (أنظر لاحقاً). واذا كنا نرغب هنا في التقليل من حجم مضمون هذه الكلمة (كلمة علمانية) حتى لا نلبسها لباسها

المعاصر، فان هذا يجب ان لا يمنعنا من ابراز اهمية هذا الاتجاه «العلماني» في خطاب ابن باجة، بل في خطاب المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس. **ذلك ان فلسفة «علمانية» بهذا المعنى في «القرون الوسطى» تخرج عن دائرة «فلسفة القرون الوسطى» وتتجاوزها، سواء منها الفلسفة العربية الاسلامية او الفلسفة المسيحية، وذلك باعتبار ان ما أهمله الخطاب الفلسفي الباجي هو بالذات الركيزة المحورية في «فلسفة القرون الوسطى» نقصد بذلك «التوفيق» بين الفلسفة والدين.** وليس هذا «الاهمال» مجرد اغفال او عدم اهتمام، بل انه اختيار واع ترتبت عنه ـ بوعي ـ مواقف جديدة من عدة قضايا كانت تشكل ابرز مشاغل الفكر الفلسفي في المشرق. ولذلك فنحن نرفع هذا «الاختيار الواعي» ـ نرفعه مرة اخرى ـ الى درجة «**القطيعة الايبستيمولوجية**»، باعتبار ان المواقف الفلسفية المترتبة عنه لم تكن مجرد وجهات نظر متفرعة عن نفس الاسس بل **كانت إعراضاً تاما عن هذه الاسس نفسها**: الاسس الايبستيمولوجية للفلسفة العربية الاسلامية في المشرق. ولعل في موقف ابن باجة من التصوف والنبوة و«وحدة العقل» و«الاتصال» ما يؤكد هذا الذي ذهبنا اليه.

٢ ـ التوحد والتصوف: كان حرص ابن باجة شديدا على تمييز «التوحد» من التصوف و«تدبير المتوحد» من «مسالك الصوفية». بل انه لم يتردد في رفض ادعاء المتصوفة ادراك «السعادة» بطريقتهم، وذلك انطلاقا من تحليل ظاهرة «المشاهدة» الصوفية وتفسيرها على ضوء معطيات علم النفس في عصره: علم النفس الارسطي. انه يقرر ان الصور الذهنية تكون اقوى وانصع اذا حضرت في آن واحد في قوى النفس الثلاث: الحس المشترك والمخيلة والذاكرة. و«المجاهدات» الصوفية انما ترمي الى تجنيد قوى النفس المذكورة لتجمتع على صورة ذهنية واحدة هي تلك التي يرسمها خيالهم عن الموضوع الذي ينشغلون به. يقول ابن باجة: واذا حصل ذلك «حضرت الصورة الروحانية ـ تلك ـ كأنها محسوسة لانها عند اجتماعها (= قوى النفس الثلاث) يكون الصدق ضرورة، ويشاهد العجيب من فعلها. وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للانسان، ولذلك يقولون في دعائهم «جمعك الله» و«عين الجمع» لانهم بقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عن افتراقها (= قوى النفس الثلاث) وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما، ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس واحسن كثيرا معا في الوجود، ظنوا ان الغاية ادراك هذه. ولذلك يقول الغزالي انه ادرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرّض بعِظَم ما شاهد بقول الشاعر «وكان ما كان مما لست اذكره». ولذلك زعم الصوفية ان ادراك السعادة القصوى قد يكون بدون تعلم، بل بالتفرغ، وبان لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق ولانه متى فعل ذلك اجتمعت القوى

الثلاث وامكن ذلك»، ويعقب ابن باجة على ذلك: قائلا: «وذلك كله ظن، وفعل ما ظنوا امر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنوها اذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فادراكها بالعرض لا بالذات، ولو ادركت لما كان منها مدينة، ولبقي اشرف اجزاء الانسان (= العقل) فضلا لا عمل له وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية، ولا هذه بل الصنائع الظنونية كالنحو وما جانسه» (ص ٥٥).

ويؤكد ابن باجة نفس المعنى في «رسالة الوداع» قائلا «وقد وصل الينا كتاب الرجل المعروف بابي حامد الغزالي وسماه «المنقذ» وصف فيه طرفا من سيرته وذكر انه شاهد عند اعتزاله امورا الهية والتذ التذاذا عظيما (. . .) وهذه كلها ظنون واشياء بقيمها مثالات الحق، وهذا الرجل بيّن أمره (. . .) انه غالط او مغالط بخيالات الحق . . .»[35].

نحن هنا اذن امام موقف عقلاني صميم يعتبر «مشاهدات» الصوفية نوعا من التخيل القوي ليس غير، **موقف يرى في التصوف «خروجا عن الطبع» الانساني بمظهريه العقلي والاجتماعي فيرفضه بكل وقاحة الفلسفة، يرفضه لا من موقع العداء او الخصومة بل انطلاقا من القطيعة مع القاعدة الايبستيمولوجية التي تؤسسه** والتي تقول بوجود طريق اخرى غير طريق العقل والعلوم النظرية لبلوغ «السعادة». وهذا الموقف بما هو مبدئي فهو ينسحب ليس على التصوف وحسب بل على كل خطاب يريد ان يؤسس نفسه على تلك القاعدة وفي مقدمته الخطاب الذي يريد ان يشيد نظرية في النبوة.

٣ ـ **نظرية النبوة**: تحتل نظرية النبوة موقعا مِفصَليّا في المنظومة الفلسفية الفارابية والأيديولوجيا الاسماعيلية. والهدف منها جعل طريق الدين موازياً لطريق الفلسفة بالشكل الذي يسمح لهذا بتفسير ذاك، وبالتالي يفتح المجال امام دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين. انها، اذن، احد «المفاتيح» التي استعملت في معالجة الاشكالية المركزية في الفكر الفلسفي في المشرق، اشكالية «التوفيق» بين النقل والعقل، بل انها من وحي هذه الاشكالية نفسها. وواضح ان التحرر من هذه الاشكالية سيجعل «مفاتيحها»، وفي مقدمتها نظرية النبوة التي تعنينا هنا، غير ذات موضوع تماما . . وهذا بالضبط ما نلاحظه في الخطاب الباجي وفي امتداده: الخطاب الرشدي.

وبالفعل سكت ابن باجة عن نظرية النبوة الفارابية سكوتا مطبقا فلم يمنحها اي موقع في خطابه الفلسفي. وكما هو معروف فلقد حاول الفارابي تفسير النبوة بواسطة معطيات علم النفس الارسطي، وبالضبط تلك التي فسر بها ارسطو الاحلام والكهانة. لقد ربط ارسطو

(35) رسائل ابن باجة الالهية، رسالة الوداع، نفس المرجع ص ١٢١.

الاحلام بالمخيلة: فما يراه النائم ليس الا نتيجة تشكيل المخيلة ـ التي تزداد قوتها عند غياب الاحساس اثناء النوم ـ للآثار التي تتركها فينا الاشياء التي نحسها اثناء اليقظة، اضف الى ذلك تأثير الميول والعواطف في عملية التشكيل تلك، والتي تجعل من الحلم حلما مزعجا او جميلا. تلك هي الفكرة الاساسية في نظرية الاحلام التي قال بها ارسطو والتي بنى عليها الفارابي نظريته في النبوة، اذ يرى «ان القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا (. . .) واذا بلغت (. . .) نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال (= العقل العاشر = ملاك الوحي) الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية، فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة»[36].

استعاد ابن باجة المعطيات «العلمية» الارسطية ففسر بها «مشاهدات» الصوفية، كما رأينا، ولكنه سكت سكوتا تاما عن «اجتهادات» الفارابي في تمديد تلك المعطيات على ظاهرة الوحي . . . لقد اعتبر ابن باجة هذه الظاهرة ـ ظاهرة الوحي ـ غير قابلة للتفسير العقلي فادخلها في دائرة ما اسماه بـ «المواهب الالهية» التي قال عنها انها «لا تكون باختيار الانسان ولا له في وجودها اثر يدخل في هذا القول وايضا فانها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان، فلا يتقوم من هذا الصنف من الموجودات صناعة اصلا ولا نحوه تدبير انساني» (ص ٥٢ ـ ٥٣) فهو «موهبة الهية يخص الله تعالى بها من يشاء من خلقه، وليس للانسان في ذلك حظ». وعلى العموم فالمواهب الالهية في نظر ابن باجة «هي ما لا يمكن ان يكون الانسان سببا لها» (ص ٧٠). واذا كان ابن باجة يذكر من بينها الالهامات والرؤيا الصادقة وما اشبه ذلك ويسكت عن الوحي والنبوة فلا شيء في سياق تفكيره يمنع من ضمهما الى نفس القائمة، قائمة المواهب الالهية التي ميزتها انها لا تقبل التفسير العقلي. بل ان الفقرة التالية تجعل التحفظ في هذا الشأن فضلا وزيادة. يقول ابن باجة في «رسالة الوداع»: «ان صالح السلف قالوا ان الامكان صنفان: صنف طبيعي وصنف الهي. فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم ويقدر الانسان على الوقوف عليه من تلقائه. واما الصنف الالهي فانما يدرك بمعونة الهية، ولذلك بعث الله الرسل وجعل الانبياء ليخبرونا معشر الناس بالامكانات الالهية كما اراد عز اسمه من تتميم اجل مواهبه عند الناس وهو العلم»[37].

(36) الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة تحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩.
(37) رسائل ابن باجة الالهية، رسالة الوداع، نفس المرجع ص ١٤١.

لماذا فسر ابن باجة «مشاهدات» الصوفية تفسيرا عقليا واعتبر النبوة غير قابلة لذلك، مع ان المعطيات «العلمية» التي فسر بها تلك هي نفسها التي فسر بها الفارابي هذه؟ الجواب واضح: ان ابن باجة يعتبر «مشاهدات» الصوفية من طبيعة غير طبيعة الوحي. ان «مشاهدات» الصوفية تدخل في دائرة «الامكان الطبيعي» لانها تقوم على «المجاهدة» أي على الاكتساب كما بينا، في حين ان النبوة هي من دائرة اخرى مباينة لتلك تمام المباينة، دائرة «الامكان الالهي» الذي يأتي الشخص الموحى له من دون ان يسعى اليه، ولا ان يكون له في مجيئه حظ او سبب. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فـ «مشاهدات» الصوفية في نظر ابن باجة انها ظنون وهي الى الاوهام اقرب وليس تحصل بها «سعادة»، كما رأيناه يقول قبل قليل.. اما الوحي فهو معرفة «صادقة» اراد بها الله «تتميم اجل مواهبه عند الناس وهو العلم» الذي يكتسب بالعقل. فالوحي متمم للعلم، ولكن في ميدان غير ميدان العقل. أما «مشاهدات» الصوفية فليست علما ولا يمكن ان تكون لانها في نظر العقل مجرد ظنون مرجعها قوة المخيلة وصفاؤها. انه نفس الموقف الرشدي[38] القائم على الفصل بين الدين والفلسفة كما شرحنا ذلك بتفصيل. (انظر لاحقا فقرة رقم ٤).

٤ ـ الغاية الانسانية: «السعادة». لكي نضع فكرابن باجة، في هذه النقطة بالذات، في اطارها الحقيقي، ولكي نفهم اشكاليته النظرية داخل هذا الاطار، لا بد من الرجوع به الى ارسطو مباشرة، وبالذات الى المقالة العاشرة من كتابه «الاخلاق الى نيقوماخوس» حيث نقرأ ما يلي: «ان الانسان الذي يحيى ويعمل بعقله، ويعنى بتثقيف عقله، يظهر لي انه احسن الناس نظاما (= ويمكن ان نقول «تدبيرا») واحبهم للالهة (= وابن باجة يقول: احبهم لله)، لانه اذا كان للالهة عناية بالمسائل الانسانية، كما اعتقد، كان من الامور البسيطة ان يرضيهم ان يروا على الخصوص في الانسان ما هو احسن ما يكون، وما هو اكثر قربا من طبعهم الخاص، اعني العقل والفهم. وبسيط انه في مقابلة ذلك يغدقون النعم على اولئك الذين يغارون على التفوق في حب هذا المبدأ القدسي وتكريمه (= العقل) باعتبار انهم اناس يعنون بما تحب الالهة، ويسلكون الصراط المستقيم الشريف. وان يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا يستطاع انكاره، فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الالهة وبالتبع هو الذي يظهر لي انه اسعد الناس. ومن هذا استنتج ان الحكيم هو وحده في هذا المعنى السعيد على اكمل ما يمكن المرء ان يكونه»[39]. ويضيف ارسطو الى ذلك قوله: «ينبغي

---

(38) ابن رشد تهافت التهافت ـ ص ٧٩١ ـ ٧٩٢ ج ٢ تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة ١٩٦٥. انظر ايضا دراستنا اللاحقة عن ابن رشد ف ٥.

(39) ارسطو: الاخلاق الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ٩ ف ٥ ـ ٦ ترجمة احمد لطفي السيد جزآن القاهرة ١٩٢٤.

على الانسان الا يكتفي بالحياة وفقا لطبيعته الانسانية فحسب، بل على الانسان الكامل ان يسعى الى الخلود وان يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الالهية، فتلك هي وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة»[40].

ويبدو ان فكرة كتابة رسالة في «تدبير المتوحد» انما استلهمها ابن باجة من هذه الفقرات بالذات. ذلك ان ما تهدف اليه هذه الرسالة هو، بالضبط، رسم «نظام» لـ «الإنسان الذي يحيى ويعمل بعقله ويعنى بتثقيف عقله..»، نظام يكون به هذا الانسان «احسن الناس نظاما واحبهم الى الالهة» واجدر بـ «الخلود» (وابن باجة يقول: «احق بالدوام»). واذن، **فمشروع ابن باجة يبدأ حيث ينتهي ارسطو في «الاخلاق الى نيقوماخوس»**، انه يريد ان يبين كيف يتدبر الانسان كي يصل الى هذه «السعادة الكاملة». وابن باجة يصرح بذلك في «رسالة الوداع» حيث يخاطب صديقه ابن الامام ـ والرسالة موجهة اليه ـ قائلا: «... وآكد من هذا واشد وجوبا علي، اعلامك باجل الامور التي وقفت عليها وهي صفة **الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك اليها**، فقد وصفها واطال الوصف فيها من تقدمني، وأحد من وصفها وكرر القول فيها ابو نصر (الفارابي)، ومكانه من هذا العلم مكانة، لكن لا اجد في جميع كتبه التي وصلت الاندلس هذا النحو من النظر الذي وقفت عليه، وسيبين لك من قولي فيها (الغاية) ان هذا النحو من النظر انما تبين لي فقط، فاني وجدت لارسطو في الحادية عشرة من «الاخلاق» ذلك، غير انه مجمل جدا لا يمكن الاكتفاء به»[41].

يريد ابن باجة اذن ان يبين «الغاية الانسانية»، على الحقيقة او «السعادة الكاملة» بـ «نحو من النظر» جديد تبين له وحده. **فما هو هذا «النحو من النظر»؟**

يرفض ابن باجة ان يجعل «السعادة» مرادفة لـ «اللذة» او مرتبطة بها، مهما كانت هذه اللذة سامية شريفة. لقد رأيناه من قبل يرد على الغزالي في قوله انه «شاهد عند اعتزاله امورا الهية والتذ بها التذاذا عظيما (...) مما يفهم منه ان الغاية القصوى من علم الحق: الالتذاذ»[42]. هذا في حين ان اللذة ـ في نظر ابن باجة ـ «ليست غاية، فكيف ان تكون قصوى». وحجة ابن باجة في ذلك ان اللذة تقودها دوما غاية ما: وسواء تعلق الامر بـ

---

(40) نفس المرجع ب ١٠. ف ٧.

(41) رسائل ابن باجة الالهية رسالة الوداع نفس المرجع ص ١١٤ وكذلك ص ١٤٣. هذا واشارة ابن باجة الى «الحادية عشرة من الاخلاق» تحيل الى تفسير فورفوريوس لهذا الكتاب الذي إنتشر بين العرب في اثنتي عشرة مقالة. اما النص الاصلي للكتاب فهو عشر مقالات لا غير. انظر ماجد فخري نفس المرجع ص ١١٤ هامش رقم ٢.

(42) نفس المرجع ص ١٢١.

«اللذات الطبيعية» كالالتذاذ بالملموسات والمأكولات . . او كانت مرتبطة بـ«المعقولات وما يجري مجراها» من خيال واحساس، فاننا نجد انفسنا امام لذات غير متصلة، لذات تنقطع اما بحصول اضداد موضوعاتها كحصول الجوع مكان الشبع او بزوالها اما بسبب النسيان او بسبب زوال موضوعها، اي الانسان نفسه، كما هو الشأن في الالتذاذ العقلي وما يجري مجراه[43] وواضح ان اللذة لا يمكن ان تكون غاية قصوى ما دامت تنقطع لانها في هذه الحالة تكون مشدودة الى طلب غاية اخرى وهي اتصال اللذة. واذن فالذي يمكن ان يكون غاية للانسان هو المتصل الذي لا انقطاع فيه. وبما ان المطلوب هو الغاية القصوى على صعيد الحياة العقلية فان هذه الغاية لا يمكن ان تكون شيئا اخر غير المعرفة التامة او العلم الذي لا يتجزأ ولا ينقطع، وهذا النوع من العلم يصفه ابن باجة بانه «العلم الاقصى» ويعرفه بانه «تصور العقل»، أي «وجود العقل المستفاد» ويضيف ابن باجة قائلا: «فاذن ليس يمكن في شيء من اللذات اتصال اللهم الا في لذة يكون موضوعها الاول هو الموجود، وتكون فيه الصورة هي المصور، وليس ذلك في شيء ينسب الى الاجسام الكائنة الفاسدة الا في العقل المستفاد»[44].

السعادة القصوى التي هي الغاية الانسانية هي «العلم الاقصى»، هي «تصور العقل» - والمقصود العقل الفعال - وذلك انما يكون ببلوغ درجة «العقل المستفاد»، الذي وحده يمكن من «الاتصال» بـ«المتصل» أي بالدائم لا من جهة الزمان بل . . .. الدائم الذي لا يشمله زمان، وهو دائم بنفسه لا بأن زمانه دائم»[45]. واذا حصل للانسان ذلك الاتصال، بالعقل الفعال، صار هو هذا العقل نفسه لان «فصل الانسان (= الذي به يتميز عن الحيوان) هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما بوجه ولا على حال. واذا حصل فقد حصل ذلك الانسان احب المخلوقات اليه، وعلى قدر قربه منه، قربه من الله، ورضي الله عنه. وهذا انما يكون بالعلم، فالعلم مقرب من الله، والجهل مبعد عنه، واشرف العلوم جميعا هو هذا الذي قلناه، واجله مرتبة هذه المرتبة التي تصور الانسان ذاته، حتى يتصور ذلك العقل الذي قلناه قبل»[46].

الغاية الانسانية والسعادة الكاملة شيء واحد وهو «العلم الاقصى» أي «تصور العقل»، وهذا انما يكون بـ «الاتصال بالعقل الفعال» عبر العقل المستفاد. فكيف الطريق الى هذا

---

(43) نفس المرجع ص ١٢٤.
(44) نفس المرجع ص ١٣٠ - ١٣١.
(45) نفس المرجع ص ١٠٤.
(46) نفس المرجع ص ١٤٢.

الاتصال وما هي مراحله؟

٥ ـ **الاتصال بالعقل الفعال**: رأينا قبلاً (فقرة ٣ ـ ب٣/٤.) ان ابن باجة يدرج العقل الفعال والعقل المستفاد في صنف واحد من الصور الروحانية، وانه قد حرص على تمييزهما عن «صور الاجسام المستديرة» (= العقول الفلكية) التي ابعدها، وبكيفية حاسمة عن اهتمامه، في حين ربط هذين العقلين، الفعال والمستفاد، بـ «المعقولات الهيولانية»، من حيث ان العقل الفعال فاعل لها والعقل المستفاد متممها. ان طبيعة كل من هذين العقلين والعلاقة بينهما ستكون موضوع الفقرة القادمة، ولذلك سنكتفي هنا ببيان طريق الانسان الى بلوغ درجة العقل المستفاد الذي به وفيه يتم الاتصال بالعقل الفعال.

ان استبعاد «العقول الفلكية» يؤكد ما سبق ان قررناه قبل من ان فكرة **الفيض غائبة تماما** عن مجال تفكير ابن باجة، واذن فطريق «الاتصال» سيكون صاعدا وليس هابطا، سيكون بارتقاء الانسان في مدارج الكمال العقلي وليس بفيض الهي. وهذه المدارج مراتب ثلاث هي:

ـ مرتبة **الجمهور** الذين انما يدركون «المعقول مرتبطا بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه الا بها وعنها ومنها ولها» وبعبارة اخرى فهم «انما يشعرون بالصور الروحانية من اجل انها ادراكات لموضوعات هي اجسام محسوسة لا من حيث لها هذا الوجود» (= المعقول).

ـ مرتبة «**النظار الطبيعيين**» اي علماء الطبيعيات (وكذا الرياضيات) الذين يشعرون بالصور الروحانية ليس بوصفها ادراكات لاجسام، بل من حيث انها معقولات ذات وجود في نفسها. وهكذا فـ «الجمهور ينظرون الى الموضوعات اولا والى المعقول ثانيا ولاجل الموضوعات، والنظار الطبيعيون ينظرون الى المعقول اولا والى الموضوعات ثانيا ولاجل المعقول تشبيها فذلك ينظرون الى المعقول اولا، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية». وهذا واضح من «القضايا المستعملة في العلوم، فكلها تتضمن موضوعها (وهو هيولاني، جسماني) ومحمولها المشار اليه» (وهو كلي مجرد . . معقول محض). ويضيف ابن باجة قائلا: «فهذه الرتبة النظرية ـ رتبة المعرفة النظرية ـ يرى صاحبها المعقول، ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء، فان المرئي في الماء هو خيالها لا هي نفسها، والجمهور يرون خيال خياله مثل ان تلقي الشمس خيالها على ماء ويعكس ذلك إلى مرآة»[47].

ـ «**مرتبة السعداء الذين يرون الشيء نفسه**» وهم الفلاسفة على الحقيقة. يقول ابن باجة: «ثم يرتقي صاحب العلم الطباعي (= الطبيعي) مرتقى آخر فينظرون في المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية، بل من حيث ـ ان ـ المعقولات احد

---

(47) نفس المرجع ص ١٠٤.

موجودات العالم». فاذا حصل له من هذه المعقولات معقول ما، اي اذا جعلها موضوعا للتعقل، ادرك درجة العقل المستفاد، واصبح بامكانه حينئذ الاتصال بالعقل الفعال، هذا الاتصال الذي سيجعل منه هو اياه. ويضيف ابن باجة قائلا: «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الانسانية المتوحدة، وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم».

ويضرب ابن باجة مثلا لهذه المراتب الثلاث يستوحيه من اسطورة الكهف لافلاطون فيقول: «فحال الجمهور من المعقولات تشبه احوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الالوان كلها في الظل». فكما انه لا وجود للشمس في المغارة فكذلك «لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به». واما النظار الطبيعيون فهم كمن خرج من المغارة الى سطح الارض، فرأى الضوء مجرداً عن الالوان والظل. «واما السعداء فليس لهم في الابصار شبيه اذ يصيرون هم الشيء نفسه، فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان ذلك ينزل منزلة السعداء»[48].

ويلخص ابن رشد فكرة ابن باجة فيقول: «قال (ابن باجة) فاذا ارتقى صاحب العلم الطبيعي مرتقى آخر (بعد ادراكه المعقولات الهيولانية) فنظر في المعقولات التي ليست موجودة (= غير مادية الاصل) وهي الصور المفارقة، عقل في ذات الوقت معقولات غير فاسدة اصلا، اذ كان ما يعقل من هذه ليس يستند الى موضوعات ولا لها موضوعات: فهذه هي السبيل التي سلك ابو بكر (ابن باجة) في امكان وجود هذا الاتصال بالعقل الفعال وكيفية وجوده» ويعقب فيلسوف قرطبة على ذلك بقوله: «فاما الطريقة التي رام ابو بكر سلوكها ... فهي لعمري حق» وايضا: «وهذه الطريقة هي لعمري برهانية» ..[49].

ثلاث مشاكل تطرح نفسها على ضفاف هذه الطريق: الاولى تتعلق بالطبيعة المزدوجة للانسان التي تمكنه، وهو الجسماني الفاسد، من الاتصال بالعقل الفعال وهو الخالد البسيط البريء من المادة. والمشكلة الثانية تتعلق بمدى هذا الاتصال وكيفيته. اما المشكلة الثالثة فتتعلق بطبيعة العقل المستفاد الذي يتم عبره الاتصال.

بخصوص المشكلة الاولى يقرر ابن باجة ان الطبيعة المزدوجة للانسان هي جزء ماهيته،

(48) رسالة اتصال العقل بالانسان نفس المرجع ص ١٦٥ ـ ١٦٩. انظر هناك مناقشة ابن باجة لاسطورة الكهف الافلاطونية وتأويله لردود ارسطو عليها.

(49) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس نفس المعطيات السابقة.

فهو كالواسطة بين العقول السرمدية (= صور الاجسام المستديرة) **وبين الموجودات الفاسدة الجسمانية**، تماما مثلما ان بين النبات والحيوان كائنات فيها من خصائص النبات ما يجعلها تحمل طبيعة النبات، وفيها من خصائص الحيوان ما يجعلها تحمل كذلك طبيعة الحيوان. «واذا كان ذلك، فقد يجب ضرورة ان يكون في الانسان معنى هو في تلك السرمدية فيكون به سرمديا، ويكون فيه معنى يشبه (الموجودات) الكائنة الفاسدة فيكون فاسدا» ويتساءل ابن باجة قائلا: «فما هذان المعنيان؟». ومع انه يقتصر على اثارة المشكلة مع الوعد بفحصها فانه يقدم رأيا اوليا في الموضوع فيقول: «... ويشبه ان نقف منه (اي من فحص الموضوع) على ان الانسان من عجائب الطبيعة التي اوجد بها، فنقول ان الانسان فيه امور كثيرة وانما هو انسان بمجموعها .. ففيه القوة الغاذية، فليس هذه تعقل صورتها، وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تعقل ذواتها ... وفيه القوة الناطقة وهذه الخاصة به» (ص ٩٦).

«الانسان فيه امور كثيرة وانما هو انسان بمجموعها»، واذن فلا شيء محتقر في الانسان، ولا شيء فيه يجب اماتته او التخلص منه، بل الانسان كل، ولا يستقيم هذا الكل الا باجزائه جميعا .. تلك هي النظرة الواقعية - الانسانية - التي يقدمها لنا ابن باجة عن الانسان، عن طبيعته المزدوجة التي تشكل ماهيته. وغني عن البيان القول اننا هنا ابعد ما نكون عن «هواجس» و«مجاهدات» الصوفية، و«خيالات» الفلاسفة «المشرقيين» - او الاشراقيين - الذين اسسوا مذاهبهم على فكرة الفيض.

هذا عن المشكلة الأولى التي تطرحها الطبيعة المزدوجة للإنسان، أما عن المشكلة الثانية التي تخص **مدى هذا الاتصال وكيفيته**، فإن ابن باجة يقدم لنا رأياً جديداً تماماً. إنه اذ يشبه العقل الفعال بالشمس يقرر أننا لا نراه إلا كما نرى الشمس أي عبر واسطة قد تكون كثيفة كالماء أو رقيقة كالهواء.. يقول: «وكذلك حال هذا العقل، فإننا لا نراه بذاته بل نراه مع غيره، كما نرى الشمس مثلاً ونحن في الماء ثم نراها ونحن في الهواء، والهواء قد يغلظ ويكدر ويكون اصفى، فإن هذا العقل لا نقدر أن نراه بذاته بل نرى اثره في غيره، فلذلك نراه في بعض المعقولات رؤية هي أقرب من ذاته، وفي بعضها رؤية هي أبعد، ويراه الراءون برؤية متفاضلة على بصائرهم كما ترى الشمس على تفاضل الابصار. فأما رؤيته بذاته، وهي ممكنة، فكرؤية الشمس بدون متوسط ان أمكن ذلك أو بمتوسط لا يؤثر في رؤيتها ان وجد ذلك» ويضيف ابن باجة قائلاً: **وبين ان هذا الغرض هو المقصود فينا بالطبع، لكن لما لم يكن ذلك إلا بالاجتماع المدني صنع الناس متفاضلين على مراتبهم، لتكمل بهم المدينة ليتم هذا الغرض**»[50].

---

(50) رسالة الوداع نفس المرجع ص ١٣٩.

ومعنى هذا ان العقل الفعال هو في اتصال دائم مع الانسان ولكن هذا الاتصال مراتب ودرجات فالجمهور لا يشعرون به لانهم لا يدركون المعقول الا من خلال المحسوسات وهي حاجز كثيف بينهم وبينه كمن يرى الشمس في الماء، اما النظار الطبيعيون فهم اقرب منه ولكنهم لا يتصلون به مباشرة لانهم اذ يعقلون المعقولات يفعلون ذلك انطلاقاً من الخيال الذي يشكل في هذه الحالة حاجزا بينهم وبينه على الرغم امن انه اقل كثافة من الحاجز الذي يفصل الجمهور عنه. يبقى اخيرا الفلاسفة الذين هم في مرتبة السعداء الذين يرون الشيء نفسه. وغني عن البيان القول بان ابن باجة انما يتحرك هنا داخل الدائرة الارسطية لا الافلاطونية. **ولكن الجملة التي انهى بها الفقرة السابقة تقفز به خارج تلك الدائرة ليتجاوز الحدود الارسطية، وهنا يكمن الجديد فعلا. ان ابن باجة يقرر ان الاتصال المباشر بالعقل الفعال لا يمكن ان يتم الا بالاجتماع المدني، الشيء الذي يعني ان هذا الاتصال انما يحصل بكيفية «جماعية» وانه به تكمل المدينة.** والسؤال المطروح الآن هو: اذا كان الاتصال بالعقل الفعال انما يكون عبر العقل المستفاد كما قررنا قبلاً، واذا كان هذا الاتصال نفسه لا يتم الا بكيفية «جماعية» اي عبر المدينة الكاملة ومن خلالها . . . افلا نكون امام تطابق بين العقل المستفاد والمدينة الكاملة؟ تلك هي المشكلة الثالثة والاخيرة التي سنعرض لها في الفقرة التالية حيث سيخترق بنا ابن باجة سياج الارسطية وينقلنا إلى آفاق جديدة تماماً.

٦ ـ وحدة العقل . . وكمال المدينة: ان المتتبع لسياق تفكير ابن باجة يلاحظ انه يتحرك دوما في اتجاه **تجاوز الكثرة الى وحدة تلغيها**. وهكذا فمن البحث في انواع (تدبير المدينة، تدبير المنزل . . الخ) يصل الى «تدبير المتوحد» الذي تقوده غاية واحدة هي تشييد المدينة الفاضلة الكاملة التي تتحقق فيها وحدة الرأي والفعل، وحدة العقل والسلوك العقلي . . ومن البحث في انواع الافعال الانسانية المتعددة المصادر والغايات يصل الى الفعل الصادر عن فكر وروية، «الفعل الانساني» على الحقيقة . . ومن البحث في اصناف الصور الروحانية المحركة للفعل (صور حسية، خيالية، ذكريات) يصل الى العقل الذي هو «المحرك الاول في الانسان على الاطلاق» . . ومن البحث في مراتب التعقل (مرتبة الجمهور، مرتبة علماء الطبيعة . . .) يصل الى العقل المستفاد، العقل الواحد الذي لا كثرة فيه، العقل الذي به ومن خلاله يتم الاتصال بالعقل الفعال اقرب المخلوقات الى الله . . وأخيرا فمن الانطلاق من الفصل بين العقل والمدينة (بين «تدبير المتوحد» و«العلم المدني») نصل في نهاية المطاف الى الوصل بينهما: فالمدينة الكاملة هي مدينة الفلاسفة الذين بلغوا بعقولهم درجة العقل المستفاد . . والعقل المستفاد نفسه، انما يتم تحقيقه في المدينة الكاملة وبواسطتها. وهكذا فاذا كانت المدينة الكاملة هي مدينة العقل المستفاد، فان العقل المستفاد نفسه هو «العقل الجماعي» الواحد، الكلي، الذي يتحقق في المدينة الكاملة وبواسطتها.

الخطاب الفلسفي الباجي يتحرك اذن من الكثرة الى الوحدة من الانفصال الى الاتصال وذلك نحو افق واحد، افق وحدة العقل وكمال المدينة، او وحدة المدينة وكمال العقل. وهما ـ هذه الوحدة وتلك ـ شيء واحد. واذا كانت وحدة المدينة لا تطرح اية مشاكل فلسفية لكونها مشروعا طوباويا، ولكون ابن باجة يعنى اكثر بالطريق المؤدي الى انجاز هذا المشروع وهو تدبير المتوحد، فان «وحدة العقل» تطرح مشاكل عويصة، سواء في مستوى العقل «الفردي» او في مستوى العقل «الكلي» او المستفاد. وسيكون علينا الان بيان وجهة نظر ابن باجة في هذه القضية الشائكة، استكمالاً لمواقفه الفلسفية الأساسية.

تتحرك نظرية العقل عند ابن باجة في نفس الخط الذي اشرنا اليه قبلاً، خط الانتقال من الكثرة والتعدد الى الاتصال والوحدة. وهنا في مجال البحث في كمال العقل الانساني يتخذ خط البحث طابعا تكوينيا واضحا: فالانسان يبدأ تكوينه في بطن امه وهو في هذه المرحلة يقتصر على التغذي والنماء كالنبات تماما، «واذا خرج الجنين من بطن امه واستعمل حسه اشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق» حيث يتحرك بالحس المشترك والخيال وتكون «الصورة المتخيلة هي المحرك الاول فيه، فيكون عند ذلك للانسان ثلاثة محركات كانها في مرتبة واحدة: القوة الغاذية . . والقوة الحسية والقوة الخيالية» والانسان في هذه المرحلة من حياته، مرحلة الرضاعة والطفولة الاولى، عبارة عن «حيوان بالفعل وانسان بالقوة» . . وهو لا يصبح انسانا بالفعل الا بحصول القوة المفكرة فيه. «والقوة الفكرية انما تحصل له اذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة الى الفكر وما يكون عنه»، والمعقولات تحصل له بواسطة الخيال فهي صور «هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة» والمعقولات اذا حصلت في القوة الفكرية صارت ـ هذه القوة الفكرية ـ عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل «فان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل».

واذن، فـ «القوة الناطقة تقال اولا على الصور الروحانية من جهة انها تقبل العقل (أي بوصفها قوة فكرية) وتقال على العقل بالفعل». واذا كان واضحا ان القوة الفكرية تلك ليست واحدة بالعدد في جميع الاشخاص باعتبار انها مؤسسة على الخيال وبالتالي على الحس، فان الامر بالنسبة للعقل بالفعل يطرح، اشكالا هو: هل هذا العقل واحد بالعدد في جميع الناس أم انه متعدد، وبالتالي هل المعقولات بالفعل كل منها واحد بالعدد أم لا؟

ذلك هو السؤال المزدوج الذي يطرحه ابن باجة بخصوص «وحدة العقل» على مستوى مرتبة العقل بالفعل. وابن باجة يناقش هذا الاشكال ويعالجه كما يلي، يقول: «وهذا العقل ـ بالفعل ـ اذا كان واحداً بالعدد في كل انسان فظاهر على ما تلخص قبل هذا أن الاناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد، غير ان هذا مشنع وعسى ان يكون محالا. وان

كان الاناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحدا بالعدد، فهذا العقل ليس بواحد» وهذا مشنع كذلك لانه كيف يمكن في هذه الحالة التواصل بين الناس، كيف يمكن قيام العلم، والحال انه لا علم الا بالكليات، ولا كليات ما لم يكن الناس يفهمون من الكلي معنى واحدا. انها وحدة الحقيقة هي التي ستكون مهددة فيها لو قلنا بتعدد العقل بتعدد الافراد .. فكيف الخروج من هذا الاشكال.

يؤكد ابن باجة ان العقل واحد العدد، وان التعدد ليس في ذاته بل فقط في آثاره. ويضرب لذلك مثلا بحجر المغناطيس الذي اذا لففناه بشمع حرك قطعة من الحديد، واذا لففناه بزفت حرك قطعة اخرى، واذا لففناه باجسام اخرى صدر منه نفس الاثر وهو الحركة. وهكذا فالعقل واحد بالعدد كحجر المغناطيس، اما اثره فيختلف حسب الاشخاص كاختلاف اثر المغناطيس بسبب كثافة او دقة المادة التي لف بها. وبعبارة اخرى فالتباين بين الناس على صعيد العقل انما يرجع الى نوعية الوسط الذي تسري فيه علاقتهم به، كاختلاف تأثير الشمس وبالتالي نصوعها حسب ما اذا كان الوسط الذي تنتقل فيه ماء او هواء او ما اذا كان تأثيرها مباشرا.

. وكذلك الشأن في المعقولات، وقد قدمنا قبلاً ان العقل بالفعل هو نفسه المعقولات بالفعل. غير ان الاشكال المطروح هنا يختلف عن الاشكال المطروح هناك. ذلك «انه متى وضعنا كل معقول واحدا بالعدد لزم من ذلك رأي يشبه رأي اهل التناسخ ... فيكون التعلم اذن لا يفيد كيفا بل انما يفيد كما، الى سائر الاشياء الشنيعة التي تلزم هذا الوضع، وان نحن لم نضعه واحدا لزم .. ايضا محالات ليس بأَدْوَنَ من ذلك. من ذلك ان يكون للمعقول الذي عندي وعندك معقول، وذلك المعقول يكون أيضاً عندي وعندك، فيكون له معقول اخر وذلك الى ما لا نهاية، وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود». ويلتمس ابن باجة الحل لهذا الاشكال على النحو التالي، يقول: «واذا وُفي كل واحد من طرفي هذا القول المشكك قسطه، تبين ان معقولات الاشياء الموجودات، وهي المعقولات وانواعها مؤلفة من شيء باق وشيء فانٍ يبلى». فاذا نظرنا اليها «من حيث هي ادراكات لموضوعاتها ومعقولة عنها صارت مضافة الى تلك الموضوعات على ان قوامها بتلك الاضافة» بمعنى ان «المعقول من حيث له هذه الاضافة فانٍ بفناء المضاف اليه». وهذه هي حال المعقولات عند الجمهور و«النظار الطبيعيين» سواء بسواء «اذ اتصالهم بالمعقولات بوجه واحد وسنن واحد، وانما يتفاضلون على قدر تفاضل التصور». انهم جميعا يدركون المعقولات من حيث علاقتها بالهيولى، «فهم اذن هيولانيون وعقلهم عقل هيولاني، وبذلك تتكثر عقولهم فيظن ان العقل كثير». واما اذا نظرنا الى المعقولات من حيث علاقتها بالعقل الفعال فاعلها وبالعقل المستفاد متممها فهي في هذه

الحالة العقل نفسه: «العقل الذي معقوله بعينه . . العقل الذي يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكثر، اذ قد خلا من الاضافة التي تتناسب بها الصورة مع الهيولى»[51]، وبعبارة واحدة العقل المستفاد الذي يختص به الفلاسفة.

ويوضح ابن باجة هذين المظهرين، مظهر الكثرة ومظهر الوحدة في العقل فيقول: «واما النفس الناطقة فلبعدها عن الهيولى تبقى بحال واحدة لا ضد عندها (بخلاف النفس البهيمية التي تعاني من الاضداد: الالم، اللذة . . الخ) الا انها تتكثر. واما هذا العقل المستفاد فلانه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية، ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة. فهو ابدا واحد او على سنن واحد في لذة صرف وفرح وبهاء وسرور، وهو مقوم للامور كلها والله راض عنه اكمل ما يكون الرضى». ويضيف ابن باجة: واذا بلغ الانسان هذه الدرجة، درجة العقل المستفاد، صار «هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما بوجه ولا حال» وصار «احب المخلوقات اليه (= الله) وعلى قدر قربه منه قربه من الله، ورضي الله عنه». ويؤكد ابن باجة مرة اخرى ان «هذا انما يكون بالعلم فالعلم مقرب من الله والجهل مبعد عنه، واشرف العلوم جميعا هو هذا العلم الذي قلناه واجله مرتبة هذه المرتبة التي هي تصور الانسان نفسه حتى يتصور ذلك العقل الذي قلناه قبل»[52].

هنا على هذا المستوى السامي من وحدة العقل، مستوى العقل المستفاد تتحقق وحدة المعرفة، ومن خلالها وحدة العارفين وبالتالي تتحقق المدينة الكاملة، مدينة العلم، مدينة الفلاسفة. وهكذا فليس العقل وحده الذي يكون «واحدا بالعدد» في هذا المستوى، بل الفلاسفة انفسهم يشكلون ايضا وحدة معرفية ويكونون «واحدا بالعدد». ويوضح ابن باجة فكرته، هذه الخطيرة فيقول «ولا فرق بينهم (= الفلاسفة) بوجه الا كما يكون الفرق فيها اضربه مثلا: لو انه اقبل الينا ربيعه بن مكرم قد لبس درعا وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفا، فرأيناه في هذا الزي، ثم غاب عن ابصارنا واقبل وقد لبس جوشنا وفي رأسه الجلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزراقا ودبوسا فسبق الى الظن انه غير ربيعة بن مكرم»[53] في حين انه هو نفسه.

ولا يتعلق الامر بالفلاسفة في عصر واحد دون غيره، بل انهم جميعا، السابقين منهم

(51) رسالة اتصال العقل بالانسان نفس المرجع ص ١٥٩ ـ ١٦٦.
(52) رسالة الوداع نفس المرجع ص ١٤١ ـ ١٤٢.
(53) رسالة اتصال العقل بالانسان نفس المرجع ص ١٧٠.

واللاحقين، عقل واحد: «واحد من كل جهة وغير بال ولا فاسد» وذلك هو معنى الخلود حيث «المتقدم والمتأخر في الزمان واحد بالعدد». **وهذا النوع من الوحدة، وحدة العقل هو «اكمل في التوحد من جميع انواع التوحد المشهورة التي تطلب في بادىء الرأي»**[54] (والاشارة هنا، كما هو واضح الى «التوحد» الذي يطلبه المتصوفة، توحد الفرد وانعزاله عن المجتمع، لا توحد جماعة الفلاسفة الذين يشكلون مدينة العلم).

وكما اكد ابن باجة مرارا فان هذا التوحد الكامل الذي تتحقق به المدينة الكاملة، مدينة الفلاسفة، انما السبيل اليه، العلم النظري. فبهذا العلم ومن خلاله يتم بين الفلاسفة «اللقاء العقلي» بل «اللقاء الالهي» الذي يخترق سياج الزمان والمكان، لقاء الخالدين. يقول ابن باجة في «رسالة الوداع» مخاطبا صديقه ابن الامام وقد كان ابن باجة على اهبة السفر الى مكان بعيد خشي ان لا يعود منه حيا بالمعنى البشري للحياة، يقول: **«فليكن لك البقاء الاطول ان لم يتفق اللقاء بالابدان، وكنت قد عدمت البدن . . فدونك هذا النوع من اللقاء (= العقلي، الالهي) بتعلم العلم النظري. فاذا شئت ان تلقاني من يأتي بعدك في غابر الزمان، فدونك هذه المنزلة من العلم، تلقى الاسلاف وهم قد رضي الله عنهم ورضوا عنه، وذلك هو الفوز العظيم»**[55].

د ـ وحدة الايبيستيمولوجي والايديولوجي. خاتمة.

اذا كان الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي ضرورة منهجية، خصوصا عند دراسة الفلسفة الاسلامية، واذا كانت هذه الفلسفة، كما مورست في المشرق، تجعل هذا الفصل ضرورة موضوعية، اي تفرضها طبيعة الموضوع نفسه كما اوضحنا ذلك في المدخل العام لهذا الكتاب (ق ١ ف ٥ ـ ج) فلعل الصفحات الماضية جعلت القارىء يحس معنا بان الخطاب الباجي من اشد انواع الخطاب الفلسفي استعصاء على هذا الفصل. ذلك لان ابن باجة لا يوظف المادة المعرفية التي يتعامل معها من اجل تأسيس ايديولوجيا معينة ـ بشكل سافر ـ كما فعل الفارابي مثلا، بل ان **اختياره الايبستيمولوجي هو نفسه المضمون الايديولوجي لخطابه**. ومن هنا ضرورة قراءة هذا الاختيار قراءة معاصرة ـ لنا ـ حتى نتمكن من حمله على النطق بمضامينه الايبيستي ـ ايديولوجية، بل ايضا بعلاقته مع التطلعات العامة التي هيمنت على الفترة التاريخية التي ظهر فيها.

---

(54) رسالة الوداع نفس المرجع ص ١٤٣.

(55) نفس المرجع والصفحة.

لقد ابرزنا في الفقرة الاخيرة، وبما فيه الكفاية، ذلك الترابط العضوي الذي اقامه ابن باجة بين وحدة العقل وكمال المدينة متقيدين بلغة الخطاب الباجي نفسه حتى نحقق للعرض الذي قمنا به اكبر قدر من الموضوعية والامانة، وعلينا الآن، ونحن بصدد التماس المضمون الايديولوجي لذلك الخطاب، ان نسمي الاشياء بسمياتها من وجهة نظر قاموسنا المعاصر. لقد قلنا ان المدينة الفاضلة الكاملة، في منظور ابن باجة انما تعني: مدينة العلم، «**العلم الاقصى**» الذي يعني «تصور العقل» او «وجود العقل المستفاد» حسب تعبير ابن باجة نفسه. ولكن ما المقصود **بالعقل** في هذا السياق؟ **انه** ـ وهذا هو معناه في المنظور الارسطي الذي تمسك به ابن باجة تمسكا صارما ـ **النظام الكلي للعالم**، وبتعبير ابن رشد: «إدراك الاسباب» او «ادراك النظام والترتيب الذي في الاشياء». ومن هنا يكون «الكمال العقلي» الذي جعله ابن باجة ـ كما فعل ارسطو ـ الغاية الانسانية القصوى هو: **شمولية المعرفة**. غير انه لما كان الناس «متفاضلين على مراتبهم» في العلم، لم يكن من الممكن تحقق شمولية المعرفة الا بالاجتماع المدني . . . الكامل. ومن هنا ارتباط كمال العقل بكمال المدينة. ففي المدينة الكاملة، وفيها وحدها، «**يتم هذا الغرض**» . . اي تتحقق شمولية المعرفة ويتم الحصول على «العلم الكامل بالنظام الكلي للعالم». هذا من جهة، ومن جهة اخرى فلما كان هذا «العلم الكامل بالنظام الكلي للعالم» من اخص صفات الاله، بل انه، ولا شيء غيره، المقوم لفكرة الالوهية، فان بلوغ الانسان درجة هذا العلم الكلي معناه الاقتراب اكثر ما يمكن من الله، بل اكتساب شيء ما من ماهيته والدخول بالتالي في عالم الالوهية، الذي لا يعني شيئا آخر غير عالم المعرفة التامة الكاملة، وبالتالي عالم الطمأنينة والسعادة.

اذا نحن تبنينا هذا الاتجاه في التأويل سهل علينا فهم عناصر الخطاب الفلسفي الباجي في اطار علاقات جديدة تقربها منا وتقربنا منها، دون التضحية بأي شيء جوهري فيها.

لقد رأينا ابن باجة حريصا اشد الحرص على تأكيد وحدة **العقل** واستقلاليته من جهة، وعلى تعدد درجات الاتصال البشري به من جهة ثانية. وهكذا فمن **مرتبة الجمهور** الذين يعلمون الكليات مرتبطة ارتباطا مباشرا بموضوعاتها المادية المشخصة، الشيء الذي يجعل علمهم ذاك متغيرا، متقطعا، وبالتالي ناقصا . . . الى **مرتبة النظار الطبيعيين** الذين يعلمون الكليات من خلال استنباطهم معاني جديدة من المعاني المستخلصة من المحسوسات، وبالتالي السمو بمعرفتهم درجة على سلم الاحاطة والشمول تميزهم عن الجمهور . . . الى مرتبة «**السعداء الذين يرون الشيء نفسه**»، اي الذين يكون معقولهم، لا الكليات من حيث هي مستخلصة من موادها المشخصة بادراك حسي او باستنباط عقلي، بل الذين يكون معقولهم واحدا بالعدد متصلا كاملا هو العلم الكلي، **هو العالم في وحدته وكمال نظامه** . . . من هذه

المراتب الثلاث في الاتصال بـ «العقل» تتراءى امامنا **ثلاثة مستويات في العلم والمعرفة**: المعرفة الحسية المتغيرة الجزئية، ثم المعرفة «العلمية» بقوانين الطبيعة في تعددها وثباتها ـ النسبي فقط ـ ثم اخيرا المعرفة الفلسفية، او العلم الكلي، الذي تتحقق فيه وحدة القوانين: وحدة الحقيقة. **واذن فـ «الاتصال بالعقل» لا يعني شيئا آخر سوى الحصول على العلم والمعرفة على اعتبار ان العقل هو اداة انتاج العلم والمعرفة، وبعبارة اخرى ان الاتصال بالعقل الفعال هو اكتساب الآلة المنتجة للمعرفة.** وهذا الاتصال لا يتحقق كاملا الا عبر **العقل** المستفاد، اي عبر العلم الكلي، على اعتبار ان العقل المستفاد هو هذا العلم الكلي نفسه. وواضح انه في درجة العلم الكلي هذا يتحد موضوع المعرفة مع اداتها، فتصبح اداة المعرفة (العقل) هي موضوع المعرفة، ويصبح موضوع المعرفة (العلم الكلي) اداة للمعرفة: نعرف القوانين من خلال الظواهر الكونية ونعرف الظواهر الكونية من خلال قوانينها العامة.

هذه المستويات الثلاثة في عالم العلم والمعرفة توازي، بل تطابق، **ثلاث درجات أو مراتب في «الدوام» او الخلود**. وهكذا فمن كان علمه محدودا بحدود المعرفة الحسية كان سجين الآلام الراجعة الى تغير الاحساسات (الم، لذة، سرور، حزن..) بتغير المحسوسات وبالتالي فهو لا يعرف دواما ولا يستطيع «الاتصال بالامر الدائم»، ومن ثمة فهو يفنى بفناء الموضوعات الحسية التي هي مصدر المعرفة عنده. واما من كان علمه قائما على الاستنباط مثل النظار الطبيعيين فهو قد «اعطي من الامر الدائم ذلك القدر فقط»، اي القدر الذي يتناسب مع الدرجة التي تحتلها المعرفة بقوانين الطبيعة في سلم الشمول والثبات. اما من بلغ بعلمه مرتبة العلم الكلي فان «الحاصل له انما هو الامر الدائم». ويضيف ابن باجة قائلا: «فاذا حصل هذا للانسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها وصار، كما يقول ارسطو، سكينة في فرح وسرور دائمين»[56] **وذلك معنى الخلود... واذن فالخلود، عند ابن باجة، خلود معنوي لا زمان له**، بمعنى ان هناك في كل زمان خالدين، هم الفلاسفة الذين بلغوا بمعارفهم مرتبة العلم الكلي، فهؤلاء وحدهم الخالدون.. وهم في لقاء مستمر فيما بينهم... هكذا ينزل ابن باجة بـ «الخلود» من السماء الى الارض، واذا شئنا قلنا: يرتفع بالمعرفة البشرية من الارض الى السماء. **ان الخلود في نظره هو خلود المعرفة الذي يستتبع خلود العارفين.** ذلك هو معنى «اللقاء الالهي».. اللقاء الدائم بين الفلاسفة حيث يجاور اللاحق منهم السابق على مر الزمن، بل مخترقا سياج الزمان والمكان. ولكي نعطي لهذا «اللقاء الالهي»، الذي يتحقق عبر العلم الكلي، معناه «الملموس» لا بد من

---

(65) رسالة في الغاية الانسانية. نفس المرجع ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

وضع فكرة ابن باجة في مجالها التداولي الخاص، مجال العلم الارسطي الذي يشكل منظومة كاملة مغلقة تحققت فيها بالفعل وحدة العلم القديم، بحيث اصبح الفلاسفة، داخل تلك المنظومة، بمثابة عقل واحد، يفكرون من خلال بنية معرفية واحدة في موضوعات تستقي وحدتها وثباتها وحدودها من وحدة وثبات وحدود المنظومة الارسطية ذاتها. ومن هنا صار كل من فكروا في الماضي او يفكرون في الحاضر والمستقبل داخل هذه المنظومة في لقاء عقلي دائم تجمعهم «وحدة الحقيقة» التي تكرسها هذه المنظومة ذاتها.

هذا المضمون الايبيستيمولوجي في الخطاب الفلسفي الباجي ينسجم تماما مع التطلعات التي برزت في عصره، بل هو جزء من هذه التطلعات نفسها. فلقد عاش ابن باجة كما شرحنا ذلك قبلاً (ف ٢ ـ أ ـ ب) في فترة تاريخية متميزة، فترة انتقالية ـ انقلابية على الصعيدين السياسي والثقافي . . . كانت الدولة آنذاك في المغرب والاندلس دولتان متداخلتان: دولة المرابطين التي كانت تعيش اواخر ايامها تجر اذيال الهزيمة في كل مكان ومجال، ودولة الموحدين التي انطلقت تطارد المرابطين سياسيا وعسكريا بعد ان طاردتهم فكريا وايديولوجيا. لم يكن الامر يتعلق بتمرد عسكري او بثورة قبلية ترمي الى الاطاحة باسرة حاكمة واحلال اخرى محلها تحت نفس الغطاء الايديولوجي او بدون غطاء. كلا، لقد كانت الثورة الموحدية فكرية المنطلق، ايديولوجية المسعى. لقد بدأت بفرد واحد «متوحد» هو المهدي ابن تومرت الذي عرف كيف «يتدبر» ويستقطب الاتباع والاشياع، واحدا واحدا، على اساس الولاء الفكري لدعوته. ومن هؤلاء كوّن المهدي بن تومرت الجماعة السياسية ـ العسكرية التي انطلق بها للاطاحة بدولة المرابطين، الدولة التي كان يحارب فيها «الجهل» و «التجسيم» و «التقليد» وكل مظاهر التزمت الفكري والجمود العقلي . . .

ومع اننا لا نريد ولا نرغب في اقامة اي نوع من علاقات التناظر والتماثل بين «الدعوة الموحدية» كما مارسها ابن تومرت و«تدبير المتوحد» كما خطط له ابن باجة، فان هذا لا يمنعنا من ملاحظة انهما يعبران عن نفس التطلعات: لقد حقق المرابطون مدينة السياسة، اذ شهد المغرب والاندلس في عهدهم، ولاول مرة، دولة قوية تحققت لها وحدة السلطة كاملة، ولكنهم فشلوا ـ بل لم يفكروا ـ في تحقيق مدينة «العلم». لقد كانوا بحكم منشئهم يتحركون ضمن افق بدوي يطبعه القليل من «الفكر» والكثير من «العمل». ولكن ما ان استنفدت دولتهم كل امكانيات «العمل» المتاحة لها، بفرض سيطرتها على المغرب والاندلس، حتى برزت الحاجة الى الكثير من «الفكر». ولما لم يكن بامكانهم تلبية هذه الحاجة «الحضرية»، ولا التكيف معها، بحكم الطابع البدوي المهيمن على سلوكهم ونظرتهم الى الحياة، وايضا بسبب سيطرة الفقهاء المتزمتين على السلطة الثقافية في دولتهم، وبما انه لم يكن من الممكن

الاطاحة بهذه الدولة بين عشية وضحاها اذ لم تكن قد دخلت بعد في «طور هرمها» ـ حسب تعبير ابن خلدون ـ فقد كان البديل الممكن يفرض البداية من الصفر، اي الاتجاه الى تكوين الافراد واحدا واحدا بالشكل الذي يجعل منهم هيئة واحدة يتحقق فيها ومن خلالها الحلم البديل. هذا الحلم الذي حملهُ كل من ابن تومرت وابن باجة . . ولكن بصورة مختلفة.

كان ابن تومرت رجلا من «عامة الناس» . . كان خارج السلطة، فكان طبيعيا ان يتجه بذلك الحلم نحو السياسة فيرَى في السلطة الوسيلة الوحيدة والفعالة لتحقيقه. ومن هنا تحول بدعوته نحو الوجهة التي تمكنها من السلطة: السياسية ثم الثقافية. اما ابن باجة الذي كان من «عليه القوم» يعيش داخل الجهاز الحاكم، فلقد كان يرى، بعين الواقع، عجز السياسة عن تحقيق مدينة العلم، ولذلك ارتفع بحلمه في المدينة الكاملة الى مستوى تكون فيه السياسة غير ذات موضوع مثلها في ذلك مثل الطب والقضاء وكل ما تداوى به وجوه النقص الاخرى. انها مدينة العلم التي لا نقص فيها، المدينة التي يبنيها، خارج الزمان والمكان، والفلاسفة الذين تجمعهم وحدة الحقيقة وخلودها.

المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس

مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد(1)

تطمح هذه المحاولة الى رسم معالم رؤية جديدة، اعمق واشمل، للفكر النظري الاسلامي، في المشرق على عهد العباسيين وفي المغرب والاندلس على عهد الموحدين، انطلاقا من قراءة جديدة نقترحها لفلسفة ابن رشد بكيفية عامة، ونظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة بكيفية خاصة. انها محاولة تتمم دراستين سبق ان انجزناهما: الاولى حول الفارابي وفلسفته السياسية والدينية، والثانية حول ابن سينا وفلسفته المشرقية.

ان المحاولات الثلاث يكمل بعضها بعضاً بالفعل، في المنهج والرؤية، ولكن موضوعاتها لا تشكل حلقات من سلسلة واحدة. نعني بذلك اننا نصدر عن نفس المنهج والرؤية في معالجة آراء هؤلاء الفلاسفة الكبار، من جهة، وان تطبيق هذا المنهج والرؤية جعلنا من جهة اخرى ننظر الى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الاسلامي على عهد دولة الموحدين، كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة ـ او المدارس ـ الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، واشكاليتها الخاصة كذلك. لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفية أخص، تستوحي آراء «الفلسفة الدينية» التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران، والمتأثرة الى حد بعيد بالافلاطونية المحدثة. اما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد خاصة، فقد كانت متأثرة الى حد كبير بالحركة الاصلاحية، بل بـ «الثورة الثقافية»، التي قادها ابن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، والتي اتخذت شعارا لها: «ترك التقليد والعودة الى الاصول». ومن هنا انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب الى البحث عن الاصالة من خلال «قراءة جديدة» للاصول . . . ولفلسفة ارسطو بالذات.

ان «الاتصال» الظاهري بين المدرستين بوصفهما تنتميان الى ما اصطلح على تسميته بـ

(1) شارك المؤلف بهذا البحث في ندوة ابن رشد التي انعقدت بكلية الآداب بالرباط في ابريل ١٩٧٨.

«الفلسفة الاسلامية» او «الفلسفة في الاسلام»، لا ينبغي ان يخفي عنا «انفصالا» أعمق بينهما. لقد عالج فلاسفة الاسلام، بالفعل، نفس الموضوعات، وتناولوا نفس المشاكل، ولكن ما يميز فكرا فلسفيا معينا ـ كما يقول بربيه ـ ليس الموضوع الذي يتناوله، ولا النظريات التي يدافع عنها. «ان الاهم من ذلك هو النظر الى الروح التي يصدر عنها والنظام الفكري الذي ينتمي اليه»[2]. ونحن نعتقد انه كان هناك «روحان» و«نظامان فكريان» في تراثنا الثقافي: **الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وانه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه الى درجة «القطيعة الايبستيمولوجية» بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والاشكالية.**

ودفعا لكل التباس نرى من الضروري التأكيد هنا على ان هذه القطيعة لا تخص لا الفلسفة ولا تاريخها، ففي الفلسفة التي هي بحق «قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص» لا يمكن ان يكون هناك مجال للقطيعة، ولكن ما ندعوه عادة بـ «الفلسفة الاسلامية» ليس فلسفة بهذا المعنى، فهي لم تكن «قراءة لتاريخها الخاص»، بل بالعكس كانت قراءة ـ ويجب ان نقول منذ الآن كانت قراءتين او قراءات مختلفة ـ لفلسفة اخرى، فلسفة ارسطو على الخصوص. يتعلق الامر اذن بالنسبة لفلاسفة الاسلام، لا بالتفلسف بالمعنى المشار اليه آنفا، بل ببذل مجهود فكري معرفي لاعادة بناء بنية نظرية اجنبية، حتى تصبح، ان لم تكن متوافقة، فعلى الاقل غير متناقضة مع البنية الفكرية التي يصدرون عنها، بنية الفكر الديني الإسلامي.

لقد كان المشروع الفلسفي لدى ابن سينا يرمي الى دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الاسلامي، بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة، هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران. ذلك ما كان يهدف اليه ابن سينا من «فلسفته المشرقية» التي ادمج عناصر منها في مؤلفاته الفلسفية العامة المشهورة، التي الفها كما قال لـ «العامة من مزاولي هذا الشأن»[3] اي «عامة المتفلسفين» او «الفلاسفة العوام». لقد كان الشيخ الرئيس يقرأ العقيدة الاسلامية والفلسفة الارسطية معا، بواسطة النظرة الفلسفية الدينية التي نشرتها مدرسة حران والتي كرستها نظرية الفيض الفارابية.

اما بالنسبة لابن رشد فالامر يختلف. ان مشروعه الفلسفي يقوم اساسا على الفصل بين

---

(2) E. Bfehier· Histoire de la philosophie T.1, p. 10 Paris, 1935.

(3) ابن سينا: منطق المشرقيين (المقدمة) المكتبة السلفية القاهرة ١٩١٠.

الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الامكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة اخرى على انهما معا يهدفان الى نفس الهدف.

يتعلق الامر اذن باشكاليتين مختلفتين متباينتين لا بد لاستعادتهما، استعادة واعية، من الكشف عن أرضيتهما الفكرية والاجتماعية والسياسية، اشكاليتين لم يكن هناك ما يجمع بينهما لا على الصعيد الايديولوجي، ولا على الصعيد الايبستيمولوجي. ومن هنا كانت القطيعة بينهما، وهي قطيعة لا تمس لا الفكر الفلسفي ولا الفكر الديني، بل الطريقة التي يقرأ بها هذا وذاك. واذا كنا قد أكدنا مرة اخرى على خصوصية المجال الذي نستعمل فيه ههنا مصطلح «القطيعة» فذلك لاننا لا ننظر الى هذا المصطلح كغاية في ذاته، بل فقط كمجرد وسيلة تمكننا فيما نعتقد، من فهم أشمل وتواصل اعمق مع الدينامية الداخلية لفكر اجدادنا. وبدون هذا الفهم، وبدون هذا التواصل سيبقى تراثنا الثقافي، كما كان منذ قرون، تراثا ميتا، تراثا بدون دلالة، فيظل حملا ثقيلا علينا معوقا لمسيرتنا.

بعد هذه التوضيحات[4] التي كان لا بد منها، ننتقل الى موضوعنا تاركين الجانب المتعلق بالاشكالية ومضمونها الايديولوجي، هناك في المشرق وهنا في المغرب، الى مرحلة لاحقة من هذا البحث، مبتدئين بالمنهج وما اسس عليه من مفاهيم وأطروحات، منطلقين من النقدونقد النقد اللذين مارسهما ابن رشد على الكلام والفلسفة في المشرق، في مختلف كتبه المتداولة.

١ ـ وحدة المنهج في الفكر النظري في المشرق: منطق ثلاثي القيم.

لعل اكثر ما يلفت النظر عند قراءة كتب ابن رشد، سواء مؤلفاته العامة او شروحه على ارسطو هو هجومه الشديد على المتكلمين ومنهجهم، وهجومه الاشد على ابن سينا وطريقته في الاستدلال التي لا تختلف، في نظر فيلسوف قرطبة، عن طريقة المتكلمين. يقول، مثلا، في كتابه «تفسير السماع الطبيعي»: «ان الطريق الذي سلكه ابن سينا في اثبات المبدأ الاول هو طريق المتكلمين، وقوله دائما وسط بين المشائين والمتكلمين»[5]، ويؤكد ابن رشد نفس المعنى في كتابه «تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو» حيث يقول مثلا: «وقد غلط ابن سينا في هذا

---

(4) لا بد من الاشارة هنا الى ان هذه «التوضيحات» قد اضفناها الى النص الفرنسي لهذا البحث الذي نشرناه في جريدة «ليبراسيون» الاسبوعية الصادرة بالدار البيضاء (الاعداد ١٧١، ١٧٢، ١٧٣) وذلك اثر المناقشات التي اثارها استعمالنا لكلمة «قطيعة» في هذه الدراسة.

(5) ذكره عبد الرحمن بدوي نقلا عن مخطوطة لاتينية. انظر كتابه «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» هامش ص ٢٨٥. دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٥.

غلطا كثيرا، فظن ان الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على الذات. والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الاشعرية الذين مزج علمه الالهي بكلامهم»[6]. اما كتابه «تهافت التهافت» فمعروف انه يرد فيه على الغزالي الذي جنّد نفسه في كتابه «تهافت الفلاسفة» لبيان تناقض وتهافت آراء ابن سينا والفارابي اللذين اعتبرهما ابو حامد كناطقين باسم ارسطو. ولكن ابن رشد في كتابه هذا لا يرد على الغزالي دفاعا عن ابن سينا، بل بالعكس لقد كان هجومه على هذا الاخير اشد وأقوى، لقد كان هدفه من الكتاب، كما يصرح هو نفسه، ان يبين ان الادلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة مثلها مثل الادلة التي حكاها عن ابن سينا «ليست لاحقة بمراتب البرهان»[7].

واضح، اذن، ان ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وانما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية. **فلنسجل اذن ان ابن رشد ينظر الى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج**، وانه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهجا غير برهاني، الشيء الذي يعني ان المنهج الذي يصدر عنه فيلسوف قرطبة او يدعو اليه منهج برهاني يختلف اختلافاً كلياً عن منهج المشرقيين.

لنترك الحديث عن «المنهج البرهاني» الرشدي الى حين. ولنتساءل اولا: ما طبيعة هذا المنهج الذي يشترك في استعماله كل من ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين والذي يهاجمه ابن رشد بقوة وعنف ويعتبره منهجاً يشوش على الفلسفة وعلى الدين سواء بسواء؟

يمكن القول مبدئيا، وهذا ما سيتبين لاحقا، ان المنهج الذي اعتمده ابن سينا في عرضه للقضايا الفلسفية هو فعلا نفس طريقة المتكلمين، وبالاخص «طريقة المتقدمين» منهم، بتعبير ابن خلدون، انه ما سبق ان أسميناه بـ «المنطق الاسلامي الثلاثي القيم»[8] انه نفس المنهج الذي شيد بواسطته علماء الاسلام مختلف العلوم العربية الاسلامية وعلى رأسها النحو والفقه والكلام.

ان الاساس المنهجي ـ المنطقي الذي قامت عليه العلوم العربية الاسلامية هذه هو

---

(6) ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة» لارسطو. طبع موريس بويج. المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٣٨ ص ٣١٣.

(7) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٨٢ ج ١. تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر ١٩٦٥. والى هذه النسخة سنحيل خلال العرض واضعين بين قوسين داخل العرض اسم الكتاب «تهافت».

(8) راجع دراستنا عن الفارابي المنشورة في هذا الكتاب.

«القياس» باصطلاح النحاة والاصوليين أو «**الاستدلال بالشاهد على الغائب**» باصطلاح المتكلمين. وتكاد تنحصر آلية هذا «القياس» في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرا بين الشاهد والغائب ـ او بين المقيس والمقيس عليه او بين حكم المعلوم وحكم المجهول ـ حتى يتسنى للباحث الانتقال من الاول الى الثاني، اي تمديد حكم الشاهد الى الغائب، هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والاصوليون، بـ «**العلة**» ويسميه المتكلمون بـ «**الدليل**» وهو يناظر، كما لاحظ الغزالي نفسه، **الحد الاوسط** في القياس الارسطي[9]. واذن، **فالمنطق الاسلامي** (اي طريقة النحاة والفقهاء والمتكلمين وكذلك طريقة ابن سينا في الاستدلال) **لا يهدف الى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الارسطي، بل كل هدفه البحث عن الحد الاوسط، ذلك لان النتيجة معطاة سلفا، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن او السنّة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين والنص اللغوي ـ بما فيه القرآن ـ بالنسبة للنحاة.**

وهنا لا بد من الاشارة الى قضية اساسية لموضوعنا. ذلك، **لانه اذا كانت آلية هذا الاستدلال** ـ الاستدلال بالشاهد على الغائب ـ **واحدة بالنسبة للنحو والفقه والكلام، فان** الاساس الذي يبنى عليه هذا الاستدلال هنا يختلف عن الاساس الذي يبنى عليه هناك. ان قياس الغائب على الشاهد، هو كقياس الجزء على الجزء، او قياس الكل على البعض، استقراء ناقص. والاستقراء لا يصبح منهجا علميا في البحث الا اذا تمكن الباحث من تأسيسه او تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا ايضا ما تنبه اليه علماء الاسلام في القرون الوسطى. لقد أسس النحاة هذا النوع من الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه، وهو ان كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد هو «خفة النطق على اللسان»، كما بنى الاصوليون قياسهم على قاعدة اصولية عامة هي أن الحكم الشرعي مبني كله على «جلب

---

(9) «العلة» عند الاصوليين هي «وصف مناسب ظاهر منضبط ناط به الشارع الحكم»، مثل الاسكار بالنسبة للخمر. فالعلة في تحريم الخمر عندهم هي الإسكار وهو وصف في الخمر مناسب وظاهر ومنضبط ومتحقق ايضا في النبيذ ومن هنا حرموا النبيذ الذي لم يرد فيه نص صريح قياسا على الخمر الذي ورد فيه نص قرآني صريح.

أما «الدليل» عند المتكلمين فهو كما يقول ابن رشد «اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ـ مثلما يقولون ان الاتقان الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً» (تهافت التهافت ص ٧٨٥ ج ٢) بمعنى ان الدليل على كون الفاعل (أي الله) عاقلا هو الاتقان والنظام الموجود في فعله (أي في العالم).

وأما «العلة» عند النحاة فهي كما يقول ابن جني «اقرب إلى علل المتكلمين» وذلك «أنهم ـ أي النحـاة ـ يحيلون على الحس ويحكمون فيه بثقل الحال او خفتها على النفس». فالعلة في كون «أن» تنصب المبتدأ وترفع الخبر، مثلا هو انها ضارعت ـ أي شابهت ـ الفعل المتعدي الى المفعول. فهنا قياس «أن» على المتعدي، والعلة الجامعة بينهما هو «التعدي».

المصلحة ودفع المضرة».

ان اتفاق النحاة على اساس يبررون به استقراءاتهم وقياساتهم، والتزام الاصوليين مبدأ «المصلحة» كأساس لاستنباطاتهم واجتهاداتهم جعل كلا الفريقين يتجنبان ـ نسبيا السقوط في الخلافات التي لا حصر لها، والتي يوقع فيها عادة قياس الجزء على الجزء، اي الغائب على الشاهد، وهذا فعلاً ما وقع فيه المتكلمون.

ان عدم تمكن علماء الكلام من الاتفاق على مبدأ واحد يؤسسون عليه طريقتهم المفضلة في البحث والمناقشة، طريقة «الاستدلال بالشاهد على الغائب»[10] جعل كل واحد منهم ينطلق من تضمين الشاهد ما يخول له قياس الغائب عليه. وكمثال على ذلك نشير الى برهان الاشاعرة على حدوث العالم، البرهان الذي يتلخص في القول: العالم أجسام، والاجسام جواهر لا تنقسم، وأعراض لا تقوم بنفسها وانما تقوم بالجواهر، وهي لذلك حادثة، (وهذا هو الشاهد عندهم، اي ما يدلنا عليه الحس). ثم قالوا: وكل ما يقوم به حادث فهو حادث مثله (وهذه قضية عامة يؤدي النظر اليها حسب تعبيرهم، وهي في الحقيقة عبارة عن مصادرة يضعونها كمقدمة كبرى)، ثم يستخلصون من ذلك ان الجواهر حادثة، وبالتالي الاجسام حادثة، والعالم كله حادث (وهذه هي النتيجة التي ارادوا الحكم بها على الغائب، اي على العالم كله، وهي معطاة لهم سلفاً).

واضح من هذا المثال ان الاستدلال بالشاهد على الغائب جعل المتكلمين يبنون العالم، اي الشاهد، على وجه مخصوص، حتى يتأتى لهم الحكم عليه بالنتيجة التي هي معطاة لهم سلفا، وهي حدوثه، والتي يأخذونها او يشتقونها غالبا من النص الديني. ان القول بالجوهر الفرد، اي بالجزء الذي لا يتجزأ الذي ينطلقون منه في برهانهم، قول غير مبرهن عليه، ولكن بما انه ضروري للبرهنة على حدوث العالم لديهم، وبما ان انكاره يهدم برهانهم من الاساس، فانهم جعلوا منه مبدأ لا بد من التسليم به، ومن هنا **كان الدليل عندهم**، وهو هنا القول بعدم انقسام الجواهر، **شرطا في وجود المدلول** اي في القول بحدوث العالم. ذلك هو المبدأ الذي سار عليه الباقلاني بالخصوص، والذي عبر عنه ابن خلدون بقوله «**بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول**»، وعبر عنه غيره بالقول: «ما لا دليل عليه يجب نفيه». هكذا

(10) يشير القاضي عبد الجبار احد كبار المعتزلة المتأخرين إلى الاهتمام البالغ الذي كان يوليه المعتزلة لهذا النوع من الاستدلال، ويقول انهم الفوا فيه كتباً كثيرة مؤكداً «أن الذي كان يجري في الكتب انما هو الاستدلال بالشاهد على الغائب» وذلك من وجهين: «الاشتراك في الدلالة (اي قياس الشبه عند النحاة والاصوليين) والاشتراك في العلة (وهو نفس قياس العلة عند النحاة والاصوليين). راجع كتابه: المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة ١٩٦٥ ص ٦٥ ص١٦٧.

وضع المتكلمون من الاشاعرة جملة من المفاهيم تتوقف عليها استدلالاتهم مثل الجوهر الفرد، والخلاء، والقول بأن الاعراض لا تبقى زمانين ... الخ. ولما كانت براهينهم على قضايا العقيدة تتوقف على التسليم بهذه المفاهيم، فقد اعتبروها جزءاً من العقيدة الدينية نفسها[11].

تلك هي «طريقة المتقدمين» من المتكلمين التي يضعها ابن خلدون مقابل «طريقة المتأخرين» منهم الذين انتبهوا الى ما في هذا النوع من الاستدلال من ضعف وشطط، فلجأوا ابتداء من القرن الخامس الهجري الى الاستعانة بالمنطق الارسطي، وعلى الرغم من ان الغزالي قد انتقد هذا النوع من الاستدلال[12] مدشنا، بل موطدا طريقة المتأخرين هذه، فلقد استعمله في رده على «الفلاسفة» مبررا اللجوء اليه بأنه انما يريد التشويش عليهم وابطال اقاويلهم، لا اثبات قضية بعينها.

لقد ادعى الغزالي انه يريد الرد على الفلاسفة بنفس سلاحهم، اي بمناظرتهم بلغتهم «أعني بعباراتهم في المنطق». انه يريد ان يثبت، كما قال، ان «ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وصفوه من الاوضاع في إيساغوجي وقاطيغورياس، التي هي أجزاء المنطق عندهم، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية»[13]. اما هدفه فهو اظهار عجزهم عن اثبات الحقائق الدينية بالطرق الفلسفية، ومن هنا كانت المسائل العشرون التي عارضهم فيها تحمل عنوانا يبدأ في الغالب بعبارات مثل «تعجيزهم عن ..» كذا، او «إبطال قولهم ...» في كذا.

كيف امكن للغزالي المتكلم أن يشكك فعلاً في اطروحات «الفلاسفة»؟

الجواب نجده واضحا عند ابن رشد. يرى فيلسوف قرطبة ان الغزالي لم يرد على **الفلاسفة باطلاق، بل على تأويلات ابن سينا لاقوال الفلاسفة**، ان ابن سينا في نظر ابن رشد لم يلتزم الطريقة البرهانية في عرضه للقضايا الفلسفية (آراء ارسطو بكيفية خاصة) بل استعمل طريقة المتكلمين، اي الاستدلال بالشاهد على الغائب، فسهل على الغزالي، المتكلم الاشعري، ان يعانده بنفس السلاح. والحق ان عبقرية ابن رشد تكمن في انه تجاوز ردود

(11) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٠٤٦ ج ٣ في طبعة علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٠.

(12) انظر كتابه «معيار العلم» ص ١٦٥ تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر ١٩٦١.

(13) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المقدمة الاولى والرابعة.

الغزالي واطروحات ابن سينا، ليناقش الاساس المنطقي ـ المنهجي الذي اعتمد عليه الشيخ الرئيس، نعني بذلك الاستدلال بالشاهد على الغائب.

ان نقطة الضعف الاساسية في هذا الاستدلال هي ـ في نظر ابن رشد ـ انه يجمع بين عالمين مختلفين تماما، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، عالم الغيب وعالم الشهادة، هذا في حين ان هذا الاستدلال لا يصلح ـ كما يقول ابن رشد ـ «الا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب»[14]. ان عالم الغيب كما يقول ابن رشد عالم مطلق، أما عالم الشهادة فعالم مقيد، ولذلك لا يصح قياس احدهما على الآخر.

على اساس هذا النقد المبدئي لمنهج ابن سينا والمتكلمين يرفض ابن رشد المفاهيم الاساسية التي وظفها هؤلاء جميعا في محاولاتهم الرامية الى التوفيق بين الدين والفلسفة. بين النقل والعقل، انها، في الأعم الاغلب، تلك القيمة الثالثة التي اضافها ابن سيناوالمتكلمون لتكون جسرا يجمع بين الشاهد والغائب، اي بين ما يقرره الحس والعقل من جهة، وما يقرره الدين والوحي من جهة ثانية.

ان رفض المنهج يؤدي الى رفض المفاهيم المؤسسة عليه، ورفض المنهج والمفاهيم معا، معناه رفض البنية الفكرية المؤسسة عليهما. هذا ما ستؤكده الفقرة التالية.

٢ ـ بنية الفكر النظري في المشرق: مفاهيمها وطابعها العام.

لا مراء في ان كل فكر هو عبارة عن بنية نظرية. اما عناصر هذه البنية فهي المفاهيم التي يشيد عليها هذا الفكر رؤيته الخاصة. والمفاهيم الاساسية التي كانت تتكون منها بنية الفكر النظري، الفلسفي الديني، في المشرق على عهد العباسيين هي التالية: الحدوث والقدم، الممكن والواجب، العلم الالهي والعلم الانساني، النهاية واللانهاية، الكثرة والوحدة، السببية وحرية الارادة. (يمكن ان نضيف ايضا الظاهر والباطن، العامة والخاصة، وهي مفاهيم سنتناولها في مرحلة لاحقة).

يتعلق الامر اذن، بمجموعة «زوجية» من المفاهيم المتناقضة، ولكن المترابطة المتضايفة. فالمعنى الذي نعطيه للحدوث مثلا لا يؤثر في معنى القدم فقط، بل ينسحب أثره على جميع

---

(14) ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» مطبوع مع كتابه «الكشف عن مناهج الادلة ..» في مجموع بعنوان فلسفة ابن رشد. المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة ١٩٦٨ ص ٥٢. هذا وسنحيل لاحقا داخل النص الى فصل المقال مشيرين اليه والى نفس الطبعة بكلمة «فصل. ص ..»، كما سنحيل بنفس الشكل الى كتاب: الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة بكلمة «الكشف ..».

تلك المفاهيم، ومن هنا كان اتخاذ موقف معين من حدوث العالم او قدمه يستلزم موقفا مماثلا ازاء كـل زوجين من هـذه السلسلة، وهذا راجـع إلى ان كل عنصر من هـذه «الأزواج» ينتمي إلى بنية تختلف تماما عن البنية التي ينتمي اليها العنصر المقابل له. فالحدوث والامكان والعلم الالهي (بالكليات والجزئيات) والنهاية والكثرة والسببية (بمعنى الجبر) عناصر في بنية منسجمة تختلف اختلافا جذريا عن البنية التي تعتمد القدم والوجوب وتفتح المجال للعلم الانساني وحرية الارادة وتقول باللانهاية. والفكر النظري في المشرق، كلاما وفلسفة، كان مركزا كله على محاولة التوفيق بين هذه الازواج المتنافرة من المفاهيم، اي التوفيق بين «العقل والنقل» (اشكالية المتكلمين) او دمج الدين في الفلسفة (اشكالية الفلاسفة الفارابي وابن سينا خاصة)، والهدف من كل ذلك هو بناء بنية جديدة ترضي العقل والنقل معا. ونحن عندما نقول ان ابن رشد يرفض هذه المفاهيم فانما نعني بذلك انه يرفض المضمون او المضامين التي اعطاها المتكلمون والفلاسفة في المشرق، لهذه المفاهيم، داخل فكرهم النظري الذي اعتمدوا في تشييده على منطق ثلاثي القيم اساسه الاستدلال بالشاهد على الغائب. ان المضامين التي اعطاها المتكلمون والفلاسفة في المشرق لهذه المفاهيم معروفة لدى كل من له المام بالكلام والفلسفة. فلنقتصر هنا، اذن، على نقد ابن رشد لها، مع ابراز البديل الذي يقترحه، مرجئين الحديث عن الاشكالية الثاوية وراء موقف متكلمي المشرق وفلاسفته، والاشكالية التي صدر عنها ابن رشد، الى الفقرة الموالية:

١ ـ **الحدوث والقدم**: يرى ابن رشد ان مفهوم الحدوث والقدم عند ابن سينا والمتكلمين مفهوم خاطىء لانه مأخوذ من الشاهد فقط. ذلك انهم يفهمون من الحدوث «الحدوث من شيء وفي زمان وبعد العدم» (تهافت التهافت ص ٢٧٢ ج١). وهذا، كما يقول ابن رشد، ان كان ينطبق على اشياء العالم فهو لا ينطبق على العالم ككل: ان الحدوث المنسوب الى اجزاء العالم قوامه التغير والتحول فهو مرتبط بالزمان اساسا، اما الحدوث المنسوب الى العالم ككل، فهو نفسه الاحداث المنسوب الى الله. والفعل الصادر عن الله ليس ينبغي ربطه بالزمان اطلاقا، لان «من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمن محدد» (تهافت ... ص ١٨٠ ج١). ولهذا السبب، يقول ابن رشد، سمى الفلاسفة العالم قديما، تمييزا له من الحدوث المنسوب الى اجزاء العالم، والاولى في نظر فيلسوف قرطبة ان يوصف العالم ككل بكونه: **«دائم الحدوث»**.

ويلاحظ ابن رشد ان اصرار المتكلمين على قياس الاحداث المنسوب الى الله على الحدوث الذي في الشاهد جعلهم ينزلون الإله الى مرتبة الانسان ويرفعون الانسان الى مرتبة الله،

يقول: «ذلك ان المتكلمين اذا حقق قولهم وكشف امرهم مع ما يبغي ان يكشف ظهر انهم انما جعلوا الإله انسانا أزليا، وذلك انهم يشبهون العالم بالمصنوعات التي تكون من ارادة الانسان وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون جسما قالوا: انه أزلي، وان كل جسم محدث، فيلزم ان يضعوا انسانا في غير مادة، فعالا لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا» (تهافت .. ص ٦٤٤ ج٢).

٢ ـ النهاية واللانهاية: ان الفكرة التي يقترحها ابن رشد بديلا عن فكرة القدم، أي «الحدوث الدائم» فكرة خصبة وأصيلة، ولكن المتكلمين لا يستطيعون قبولها لانها تطرح مشكلة النهاية واللانهاية. ان القول بحدوث العالم يتضمن القول بنهاية اجزائه، اي القول بالجوهر الفرد، اما القول بـ «دوام الحدوث» فيتضمن القول باللانهاية، واللانهاية سواء في العظم او الصغر لا يقبلها المتكلمون ـ باستثناء النظام ـ لانها في نظرهم تنسف فكرة الحدوث. وابن رشد واع بهذا كامل الوعي، فهو يقول ان ما منع المتكلمين من القول بفكرة «الحدوث الدائم» هو انهم لا يستطيعون تصور تسلسل الحوادث الى ما لا نهاية له، وهذا، في نظره، راجع الى قياسهم الغائب على الشاهد، اي قياس علم الله على علم الانسان؛ يقول: «وانما امتنع عندنا ـ نحن ـ البشر ـ ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض، فأما اذا وجد هاهنا علم تتحد فيه المعلومات، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء» (تهافت ... ص ٥٣٥ ج١)، وبعبارة اخرى ان خطأ وجهة نظر المتكلمين في هذه المسألة راجع الى انهم يطابقون بين «المعلوم» و«الموجود» بالنسبة للانسان، وهذا في نظر ابن رشد غير جائز.

ويناقش فيلسوف قرطبة أدلة المتكلمين على حدوث العالم والمستندة الى مفهوم «النهاية واللانهاية». من ذلك مثلا ان الاشاعرة يبرهنون على وجود الجزء الذي لا يتجزأ ـ الذي بنوا عليه دليلهم على حدوث العالم (انظر الفقرة السابقة) ـ قائلين: ان الشاهد يدلنا على ان بعض الاجسام اكبر من بعض، وان كل جسم مؤلف من أجزاء. ثم يستنتجون من هذه المشاهدة قولهم: انه لو كانت اجزاء كل جسم تتجزأ الى ما لا نهاية له لكان عدد اجزاء الجسم الكبير، وهي لا نهائية، اكثر من عدد اجزاء الجسم الصغير، وهي ايضا لا نهائية، وبالتالي لكانت اللانهاية اكبر من اللانهاية. ويلاحظ ابن رشد بذكاء رياضي الخطأ الكامن في هذا الاستدلال فيقول: «هذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالكمية المتصلة فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة». وذلك ان الكثرة والقلة انها تقال في العدد اي في الكمية المنفصلة «اما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه» ولذلك يقال فيه انه «اعظم واكبر» لا «اكثر وأقل». ثم يضيف قائلا: ولو كان الامر كما تصوروا لكانت «الاشياء

كلها اعدادا ولا يكون هناك عظم متصل اصلا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها» (الكشف عن مناهج ... ص ٤٧).

وبنفس الذكاء الرياضي، بل العبقرية الرياضية، يناقش ابن رشد اعتراض الغزالي على برهان الفلاسفة على قدم العالم. ان قدم العالم في نظر الغزالي «محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها، مع ان لها سدسا وربعا ونصفا، فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة» فلو كانت حركات الافلاك لانهائية لكان مالانهاية له اكبر مما لا نهاية له، اي لكانت حركة فلك الشمس وهي لانهائية اكبر من حركة فلك زحل وهي لا نهائية كذلك. ويرد ابن رشد على هذا الاعتراض قائلا: **ان نسبة الجزء من جملة متحركة الى جزء آخر من جملة اخرى متحركة لا تنطبق، اي هذه النسبة، على الجملتين معا، الا اذا توهمت حركاتها بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد. في هذه الحالة وحدها تكون «نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل». «اما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحدة منهما بالقوة / اي لا مبدأ لها ولا نهاية، وكانت هناك نسبة بين الاجزاء، لكون كل واحد منهما بالفعل، فليس يلزم ان تتبع نسبة الكل الى الكل، نسبة الجزء الى الجزء»**. وهكذا فلما كانت «جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل» لكون حركتهما حركة دائرية متصلة «لم يكن بينهما نسبة اصلا». وانما تصح هذه النسبة اذا كانت الجملتان منتهيتين كما هو الشأن في الجزءين من الجملة» (تهافت ... ص ٧٧ - ٧٨ ج١).

وبعد، فهل نحتاج هنا الى ابراز **الطابع الرياضي - العقلاني** لتفكير ابن رشد؟ لنكتف بهذا السؤال ولنرجىء المسألة الى مرحلة لاحقة من هذا البحث.

٣ - **الممكن والواجب**: لقد كان ابن سينا يفتخر بكونه استطاع ان يبرهن، كما يقول، على وجود الله وحدوث العالم متجاوزا الصعوبات المنطقية التي تعترض الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة. وذلك بمجرد اللجوء الى «القسمة العقلية» للوجود الى ثلاثة اصناف: الواجب بذاته (الله)، الممكن بذاته (اشياء العالم)، والممكن بذاته الواجب بغيره (العالم ككل). وهكذا فالعالم في نظره بما انه ممكن بذاته فهو حادث، وبما انه واجب بغيره، اي بالله فهو قديم، ومن هنا كان العالم، في نظره، «حادثا بالذات قديما بالزمان». ان الامر يتعلق اذن بادخال قيمة ثالثة بين الممكن والواجب اللذين تحدث عنهما ارسطو والفارابي.

ويهاجم ابن رشد مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره» الذي اضافه ابن سينا وأسس عليه فلسفته الالهية كلها. ان هذا المفهوم، في نظر ابن رشد مفهوم متناقض، ذلك لان الممكن،

كما يقول، لا يمكن ان ينقلب واجبا سواء بذاته او بغيره، الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري، كما ان الواجب لا يمكن ان ينقلب ممكنا لانه «**ليس في الطبائع الضرورية امكان اصلا سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها**» (تهافت. . . ص ٣٩٧ ج ١ . . . الكشف ص ٥٨). ولذلك يؤكد ابن رشد ان هذا المفهوم ساقط وزائد. يقول: «وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطأ لان الواجب كيفما فرض ليس فيه امكان اصلا، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة وواجبة من جهة .. لانّ الممكن نقيض الواجب» (تهافت .. ص ٦٠٣ ج ٢). ان ابن رشد اذن يرفض هذه القيمة الثالثة التي اضافها ابن سينا، والتي عدل على اساسها نظرية الفيض الفارابية فجعل الفيض ثلاثي القيم بعد ان كان الفارابي قد حصره في قيمتين فقط. هذا بالاضافة الى ان فيلسوف قرطبة ادرك بعمق الاساس الانطولوجي لهذه «القسمة العقلية» السينوية فردها الى اصلها فاتحا بذلك امامنا الطريق لمعرفة اصول ما دعاه ابن سينا «الفلسفة المشرقية» كما سنبين ذلك لاحقا.

٤ ـ **الفيض، او مشكل صدور الكثرة عن الواحد**: ويرفض ابن رشد، بقوة وعنف، نظرية الفيض الفارابية السينوية، ويصفها بأنها «**كلها خرافات وأقاويل أضعف من اقاويل المتكلمين**» ويكشف عن اساسها المنطقي ـ المنهجي فيردها هي الاخرى الى قياس الغائب على الشاهد. يقول: ذلك ان فلاسفة الاسلام «لما سلموا لخصومهم ان الفاعل الذي في الغائب كالفاعل الذي في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد، وكان الاول عند الجميع واحد بسيطا، عسر عليهم (فهم) كيفية صدور الكثرة عنه» فقالوا بالفيض وتسلسله، معتقدين انهم بذلك يتجنبون ما يحدثه صدور الكثرة عن الواحد من كثرة في هذا الواحد. وهذا في نظر ابن رشد خطأ «لان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم، وذلك لان الفاعل الاول مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول» (تهافت ص ٢٩٨ ج ١).

أما هذا الفعل المطلق الذي يصدر عن الفاعل الاول فيشرحه ابن رشد كما يلي، يقول: «ان الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباطها بعضها ببعض، كمثل ارتباط المادة والصورة، وارتباط اجزاء العالم بعضها ببعض، فان وجودها تابع لارتباطها. واذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود، فواجب ان يكون ها هنا واحد قائم بذاته، وواجب ان يكون هذا الواحد انما يعطي واحدا بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على جميع الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود، وجود ذلك الموجود، وتترقى كلها الى الوحدة الاولى» (تهافت .. ص ٢٩٩ ج ١).

هل يقول ابن رشد بالنفس الكلية كما يرى بعض الباحثين؟ اننا نخالف هذا الزعم. ان ابن رشد يشبه العالم بالمدينة والله برئيسها، فكما تسري اوامر رئيس المدينة المحكمة التنظيم في سائر أجزائها، تسري كذلك ارادة الله في جميع اجزاء العالم. هكذا يتحول الله عند ابن رشد الى قوة روحية تسري في العالم اجمع، فتمسك به وتحفظ وجوده، يقول: «انه لا بد ان تكون ههنا قوة روحية سارية في جميع اجزاء العالم، كما يوجد في جميع اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض. والفرق بينهما ان الرباط في العالم قديم من قبل ان الرابط قديم» (تهافت ... ص ٦٣٩ ج ٢).

هل يقول بوحدة الوجود؟ لنؤجل الجواب عن هذا السؤال الى حين استكمال العناصر الضرورية للحكم.

٥ ـ مفهوم العلم: العلم الالهي والعلم الانساني: (الكليات والجزئيات).

هل يعلم الله الجزئيات ام يعلم الكليات فقط؟ تلك احدى المشاكل الرئيسية التي شغلت المتكلمين والفلاسفة. ان القول بأن الله يعلم الجزئيات (وهذا رأي المتكلمين عموما والاشاعرة خصوصا) يؤدي الى القول بتغير علم الله، وبالتالي الى حصول التغير في ذاته ولهذا قال الفلاسفة (الفارابي خاصة) ان الله يعلم الكليات فقط، وهو قول ثار ضده النصيون لانه يؤدي في نظرهم الى اسقاط الجزاء والعقاب على أفعال الانسان وهي كلها جزئيات. وقد حاول ابن سينا «تجاوز» هذا الاشكال بالقول: ان الله يعلم الجزئيات على نحو كلي. وواضح ان هذا «الحل» حل لفظي فقط وهروب من المشكل.

أما ابن رشد فيرى ان هذه المشكلة زائفة برمتها لانها، ايضا، نتيجة لقياس الغائب على الشاهد، اي قياس علم الله على علم الانسان. وهذا في نظر فيلسوف قرطبة خطأ. «ذلك ان علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا، فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبّه احد العلمين بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة، وذلك نهاية الجهل» (فصل ... ص ١٩). واذن، فالقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته قول خاطىء لان «الشيء الذي اسبابه كثيرة هو لعمري كثير، وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم ان يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة» (تهافت ... ص ٥٤٥ ج ٢).

وأصل الخطأ في كل ذلك راجع حسب ابن رشد، الى ان فلاسفة المشرق ومتكلميه يفهمون «العلم» فهما عاميا، فيجعلونه: ادراك الاشياء مرصوفة بعضها ازاء بعض، هذا في حين ان العلم على الحقيقة هو: **«ادراك النظام والترتيب الذي في الاشياء»**. والنظام

والترتيب الذي في العالم تابعان، في نظر ابن رشد للنظام والترتيب اللذين في العقل الالهي. اما النظام والترتيب اللذين في عقولنا فهما تابعان للنظام والترتيب اللذين في الطبيعة. وبما ان «كثيرا من النظام والترتيب اللذين في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا» (تهافت ... ص ٣٥٤ ج ١) فان علمنا يظل ناقصا باستمرار، اما العلم الالهي فهو تام «ليس يقال فيه انه جزئي ولا كلي، انه منبع جميع النظام الذي في العالم». ويضيف ابن رشد قائلا: ولهذا قال الفلاسفة ان العقل الالهي هو «جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه اشرف وأتم من جميعها» (تهافت ... ص ٣٣٤ ج ١).

هل عدنا ثانية الى وحدة الوجود؟

ان ابن رشد يرفض في مكان آخر القول القائل ان الله «هو الملابس لجميع ما ههنا والمحرك له» لان هذا القول يؤدي في نظره الى القول بأن «ما يدرك من الاسباب والمسببات باطل»، وهذا ما لا يقبله ابن رشد، واذن فرأي فيلسوف قرطبة في هذه المسألة يجب ان يفهم في اطار نظريته في السببية.

٦ ـ **السببية وحرية الارادة**: معلوم ان الغزالي انكر على الفلاسفة القول بالسببية وأرجعها الى مجرد «العادة»، لان القول بالاسباب، في نظره، يؤدي الى الحد من ارادة الله وحريته، والى إبطال المعجزة. ويرد ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة ردا مفصلا وعميقا في مختلف كتبه فيعالج مشكلة السببية على الصعيدين: المعرفي والانطولوجي.

فعلى الصعيد المعرفي يرى ابن رشد ان المعرفة كلها مبنية على القول بالسببية «**لان المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها، فرفع هذه الاشياء** ـ اي انكار ارتباط المسببات بالاسباب ـ **هو مبطل للعلم ورفع له**». ان الحد، والتمييز بين الاشياء، والمحمولات الذاتية والبرهان كل ذلك يتوقف على مبدأ السببية.

بعد تقرير هذا المبدأ المعرفي يناقش ابن رشد فكرة «العادة» عند الاشاعرة ويتساءل قائلا: «ما أدري ماذا يريدون باسم العادة»؟ أهي عادة الفاعل، اي الله، وهذا محال في حقه، لان العادة ملكة مكتسبة بالتكرار، والله منزه عن ذلك، ام يريدون عادة الموجودات، وهذا غير جائز، لان العادة لا تكون الا لذي نفس، واذا كانت لغير ذي نفس فهي طبيعة، والاشاعرة يرفضون القول بالطبائع. اما اذا كانوا يريدون بالعادة **عادتنا نحن في الحكم على الموجودات** «فان هذه العادة ليست شيئا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا». فاذا فهمت «العادة» بهذا الشكل، كانت هي مبدأ السببية، اما اذا نقلت «العادة» مفهومة بهذا الشكل، من هذا المستوى المعرفي الى المستوى الانطولوجي، فان ذلك سيؤدي، حسب

ابن رشد الى انكار الوجود الموضوعي للاشياء «لان الاشياء لا يصح وجودها الا بارتباطها» والقول بأن هذا الارتباط في الاشياء راجع الى العادة - اي الى عادة نفسية - سيجعل «الموجودات كلها وضعية» أي مجرد مواضعة واصطلاح. (تهافت . . . ص ٧٨٧ ج ٢).

ولتجنب هذه النتيجة الخطيرة يقرر ابن رشد السببية على الصعيد الانطولوجي، فيرى ان العالم كله عبارة عن اسباب ومسببات لا غير، ومن هنا النظام والترتيب اللذين نلاحظهما في العالم وهما تابعان - كما اشرنا من قبل - الى النظام والترتيب اللذين في العقل الالهي. وبادراك الانسان للاسباب والمسببات، اي بوقوفه على ذلك الترتيب والنظام، يكتسب علما ومعرفة. ولكن المعرفة البشرية ستظل - كما لاحظنا من قبل - ناقصة دوما، لان الانسان لا يستطيع بطبعه الاحاطة بجميع الترتيب والنظام اللذين في العالم.

ومن هنا يكون حكم الانسان على الاشياء ضروريا اذا كان صادرا عن معرفة تامة بأسبابها، ويكون ظنيا اذا لم يبن على الاسباب الحقيقية. غير ان النفس تتوهم احيانا ان هذا الحكم الظني حكم «ضروري» نتيجة جهلها بالاسباب الحقيقية. فاذا كان الاشاعرة يقصدون بـ «العادة» هذا الحكم الظني الذي تتوهمه النفس ضروريا، فهذا جائز، اما غير ذلك، فلا. وهكذا تمكن ابن رشد، بواسطة الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الانطولوجي في المسألة ان يتخلص من كثير من المزالق والمشاكل الجانبية التي ترتبط بالبحث في السببية.

اما قضية المعجزة التي دفعت الغزالي الى انكار السببية، فان ابن رشد يرى ان طرح الغزالي لهذه القضية طرح خاطىء. ان الغزالي يريد اثبات النبوة بواسطة اثبات المعجزة وبالتالي انكار السببية، أما ابن رشد **فيرى ان المعجزة لا تثبت النبوة، وانما هي علامة عليها**. واذن يجب الاعتراف سلفا بالنبوة، ويجب ان يكون هناك من يدعيها، حتى نطلب منه علامته اي الفعل الخارق المؤيد لدعواه. ولذلك يرى ابن رشد ان التضحية بالسببية لترك المجال للمعجزة عمل مجاني، ورخيص، خصوصا وانكار السببية يؤدي حتما الى انكار السبب الاول، لان «من جحد وجوب ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم» (انظر تفصيل القول في هذه المسألة في الكشف عن مناهج الاداة . . ص ١١٤ وما بعدها حيث يناقش ابن رشد قضية المعجزة والخوارق بتفصيل).

وأما بالنسبة لحرية الارادة البشرية فان فيلسوف قرطبة يرى ان القول بالسببية لا يلغيها. وخلاصة رأيه **ان الارادة شوق تبعثه فينا المؤثرات الخارجية**. ولكن لما كان العالم الخارجي، بما فيه بدن الانسان، محكوما بالعلاقات السببية، فان ذلك الشوق، اي الارادة، انما يتحقق

عند مواتاة الاسباب الداخلية (داخل بدن الانسان) والخارجية (في الطبيعة) وزوال الموانع.

هل يعني هذا اننا امام ضرورة او آلية عمياء؟ ان ابن رشد يجد مخرجا علميا من هذه الضرورة، فيرى ان الانسان كائن عاقل، وان العقل، كما قررنا من قبل، هو ادراك الاسباب. واذن، فاذا ادرك الانسان مواتاة الاسباب لشوقه ذاك اصبح قادرا على تحقيق ارادته، ومن هنا حريته، وبالتالي كلما زاد علم الانسان زادت حريته وتحققت ارادته. اما الكسب الذي يقول به الاشاعرة، فهو الجبرية بعينها، في نظر فيلسوفنا، لانهم لا يفرقون بين هذا الذي يسمونه كسبا وبين الحركة الاضطرارية كرعشة اليد مثلا الا تفرقة لفظية «والاختلاف في اللفظ - كما يقول ابن رشد - لا يوجد حكما في الذوات» (الكشف . . ص ١٣٧ وما بعدها).

هل نحتاج الى ابراز هذا الفهم الدقيق للحرية في اطار الضرورة؟ لنترك للقارىء التعمق في الموضوع، ولنستخلص النتيجة العامة من هذه الفقرة قبل الانتقال الى الفقرة التالية في بحثنا.

* * *

تلك كانت المفاهيم الاساسية التي تحركت فيها وبواسطتها بنية الفكر النظري في المشرق، البنية التي تعتمد في ديناميتها الداخلية، على نوع من الاستدلال يعمد دوما الى مقايسة ما هو ميتافيزيقي بما هو فيزيقي (طبيعي)، مجتهدا في البحث عن قيمة ثالثة تمكن من التوفيق بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين ما يقرره الوحي وما يقرره العقل، الشيء الذي طبع الفكر النظري في المشرق بالطابع التوفيقي الواضح.

وكما رأينا من قبل، فابن رشد يرفض بقوة هذا النوع من الاستدلال، أي يرفض استعماله في غير مجاله المشروع، كما يرفض بنفس القوة المضامين التي حملها فلاسفة المشرق ومتكلموه لتلك المفاهيم بواسطة ذلك النوع من الاستدلال، مقدما البديل المنطقي المتماسك.

هل يتعلق الامر بمجرد «عمل اصلاحي» يقف عند حدود تصحيح اخطاء وانحرافات فكر معين، أم بقطيعة مع هذا الفكر، اي مع طريقة تفكيره و«أسلوب انتاجه»؟

ان القول بأن ابن سينا كان افلاطوني النزعة او ذا نزعة افلاطونية محدثة، وابن رشد كان ارسطوطالي المذهب، أو أرسطوطاليا اكثر من ارسطو نفسه، قول لا يحل اية مشكلة. ان السؤال الاساسي، وهو لماذا كان ابن سينا افلاطونيا محدثا وابن رشد ارسطوطاليسيا، سيظل

قائما وبحدة اكثر. هذا علاوة على ان هذا النوع من التصنيف يطرح مشكلة التوافق المنهجي بين ابن سينا والمتكلمين الذين لا يمكن، بحال من الاحوال، ربطهم بالافلاطونية المحدثة.

ان مثل هذا القول صادر في نظرنا عن رؤية سطحية تبسيطية ترجع فكر عصر بكامله الى مزاج الاشخاص الذين ساهموا في التعبير عنه، رؤية تفسير الكل ببعض اجزائه. ولكن اية اجزاء!

ان الجواب الصحيح عن السؤال الذي طرحناه يتطلب في نظرنا طرح سؤال آخر، هذا السؤال هو: هل هناك اتصال ام انفصال بين ابن رشد وابن سينا؟

لقد اوضحت الصفحات الماضية انه كان لكل منهما رؤيته الخاصة، وعلينا الآن ان نوضح كيف ان هذا الاختلاف العميق في الرؤية ناتج عن اختلاف مماثل في الإشكالية.

٣ ـ الاشكالية النظرية والمشاكل الاجتماعية، في المشرق والمغرب.

الافكار لا تنزل من السماء، انها دوما انعكاس واضح ومطابق، قليلا او كثيرا، لوضعية اجتماعية تاريخية. وبمجرد ما تكون هذه الافكار ذات الطابع الانعكاسي موضوعا للتفكير، تتحول بفعل الدينامية الداخلية للفكر، هذه الدينامية التي يلعب فيها التجريد دوراً أساسيا، الى كيان مستقل ذا بنية خاصة به، أي الى فكر نظري. والاشكالية الايديولوجية لكل فكر نظري، اجتماعي تاريخي، هي الهروب من الحاضر، المعقد دوما للبحث عن «مستقبل» اكثر بساطة واكثر معقولية. فلا بد اذن لتعرية الاشكالية الايديولوجية هذه من خطوتين في البحث متكاملتين: التحليل التكويني ـ البنيوي للفكر موضوع البحث، والتحليل الاجتماعي التاريخي للمجتمع الذي قدم القاعدة، أو البنية التحتية لهذا الفكر.

وبالنظر الى طبيعة هذه الدراسة فاننا سنكون مضطرين الى الاكتفاء بتقديم نظرة عامة تخطيطية حول الموضوع تسمح لنا بأن نطرح، في اطار أفق جديد، مشكلة شائكة ومغرية في آن واحد، مشكلة المضمون الايديولوجي العام للفكر النظري في الاسلام. فكيف تشكلت بنية هذا الفكر، وما هي المعطيات الموضوعية التي وجهتها والمشاكل التي عانت منها؟

لنلتمس الجواب عن هذا السؤال من خلال نشاط هذه البنية نفسها التي اعتمدت في ديناميتها، كما شرحنا ذلك من قبل، على منهج خاص في التفكير والانتاج الفكري، المنهج القائم على الاستدلال بالشاهد على الغائب، ولنتجاوز الاصول الراجعة الى ما قبل الاسلام،

فالاسلام «يَجُبُّ ما قبله» ولنقتصر على نشاط هذه البنية الفكرية داخل الاسلام وبدافع منه[15].

ـ ان **أول محاولة تنظيرية** جادة عرفها الفكر العربي الاسلامي على اساس منهجي منظم هي تلك التي قام بها علماء النحو واللغة والرامية الى جمع وتقنين اللغة العربية، لغة القرآن. لقد دشن النحاة طريقة في البحث والتفكير سرعان ما اخذها عنهم الفقهاء والمتكلمون، نعني بذلك الاستدلال بالشاهد على الغائب. لقد لجأ النحاة في عملهم العظيم ذاك الى الاستقراء وقياس ما لم يسمعوه من كلام العرب (أي الغائب) على ما اجتهدوا في سماعه من الاعراب والقبائل النائية (أي الشاهد). أما الذي دفعهم الى ذلك فهو تفشي اللحن وتعدد اللهجات واستفحال العجمة، وهي ظواهر حضارية كانت تهدد لغة القرآن بالتفكك والاندثار. وبسرعة فائقة تحولت هذه الرغبة الدينية ـ القومية في الحفاظ على لغة القرآن، وبالتالي على القرآن نفسه ـ لان «العربية جزء ماهيته» كما يقول الاصوليون ـ الى رغبة جامحة في اعادة بنائها وتحقيق الانسجام بين مختلف «صورها» لجعلها بما يلزم من المعقولية. ومن هنا تحول البحث في قواعد اللغة الى «فلسفة نحوية صرفية» جعلت من لغة قبيلة ـ لغة قريش ـ لغة اصطناعية تنمو وتتطور بكيفية آلية بواسطة القياس والمماثلة، لغة تبتعد اكثر فأكثر عن الحياة الاجتماعية وتطورها، محتفظة لنفسها بالاستقلال عن حركة المجتمع والتاريخ بشكل لا نظير له في عالم اللغات الحية الاخرى.

هكذا اصبحت اللغة العربية الفصحى عبارة عن بنية دائمة تعيش خارج التاريخ، بنية تنقل الى الاجيال اللاحقة ميراثا ثقافيا «حيا» على الدوام، محافظا على هويته باستمرار، بالرغم من توالي القرون وتزاحم التقلبات، بنية فوقية مستقلة مهمتها تحقيق التواصل الثقافي، الديني والادبي والعلمي، بين اعضاء نخبة ثقافية متعددة المشارب والاهداف، يحتفظون في وعيهم ولا وعيهم معا، بعادات فكرية ومفاهيم ورؤى ترجع الى ما قبل الاسلام. لقد كان المجتمع العربي الاسلامي على عهد العباسيين مجتمع الكثرة الكاثرة: كثرة الاجناس والثقافات واللهجات واللغات، وكان النحو العربي بالنظر الى ذلك وسيلة من وسائل طلب الوحدة و«التوحيد»، وحدة الفكر وتوحيد الرؤى. **لقد كانت الامور تسير بشكل يوحي للباحث اليوم ان اللاوعي العربي كان محكوما بقانون صارم لا يرحم، قانون يقرر ان**

---

(15) ان فترة «الجاهلية» ذات اهمية قصوى في تشكيل بنية الفكر العربي الاسلامي، ما في ذلك شك. ولكن هذا لا يمنع من تجاوز هذه الفترة والنظر الى الفكر العربي كما شكله او اعاد تشكيله الاسلام كعقيدة وحضارة، خصوصا واهتمامنا كله مركز حول ما اصطلح على تسميته بـ «التوفيق بين النقل والعقل» داخل الرؤية التي كرسها الاسلام.

الوحدة السياسية والاجتماعية يجب ان تمر عبر وحدة اللغة ـ الفكر، او الفكر ـ اللغة، ان هذا قد يفسر كيف ولماذا اتخذت الثقافة العربية الاسلامية منذ بداية تشكلها شكل «ثقافة ـ لغة» تنمو و«تتطور» بالتكرار، بإحياء «القديم»، الشيء الذي يفسر كيف ظل «الماضي» الثقافي في المجتمع العربي أكثر حياة وحيوية من الحاضر.

ـ تقنين اللغة وتعميمها في المجتمع وعلى التاريخ عملية ساوقتها عملية اخرى مماثلة، هي تقنين الشريعة وتعميمها ايضا على المجتمع والتاريخ. والاداة هي نفس الاداة، قياس الغائب على الشاهد. وكما كان الشأن بالنسبة للغويين والنحاة، لم يجد الفقهاء من سبيل لمواجهة الوقائع المستجدة وأنماط السلوك الجديدة التي دخلت المجتمع الاسلامي مع الفتوحات، غير قياس الجديد على القديم، على اساس ما قد يكون هناك من مشابهة بينهما، أي على أساس اضفاء نوع من المعقولية على الحكم الشرعي الصادر في الوقائع القديمة ـ وهذا ما يسميه الاصوليون بتعليلِ الاحكام ـ حتى يتسنى تمديده الى الوقائع المستجدة، وكان ذلك هو الاجتهاد. وبما انه لم يكن من الممكن تجميد الوقائع الاجتماعية وأنماط السلوك البشري في قوالب محدودة كما حدث في اللغة، فلقد أخذ القياس الفقهي ينمو ويتسلسل بنمو الوقائع و«النوازل» الجديدة وتسلسلها. هكذا تسلسلت الفروع من الاصول الاولى (الكتاب والسنّة) لتصبح هذه الفروع نفسها اصولا لسلسلة جديدة من الفروع وهكذا. أما الخيط الرابط بين حلقات هذه السلاسل، فلقد ظل دائما القياس، قياس الغائب على الشاهد الذي اتخذ هنا شكلا محددا، هو قياس الحاضر على الماضي، لا، بل قياس الحاضر والمستقبل معا على الماضي المعاد بناؤه باستمرار. ولما كانت اللغة جزءاً لا يتجزأ من هذا «الماضي» الذي تم تقنينه فلقد انقلبت هي نفسها الى اصل يعتمد عليه، ومن هنا كانت «الحجة اللغوية» في الفقه لا تقل اهمية وفعالية عن الحجة الدينية نفسها. ان الاجتهادات الفقهية كانت مقرونة دوما بالاجتهادات اللغوية مما مكن الفقهاء الاصوليين من تشييد ما يمكن ان نطلق عليه «النظرية الفقهية في اللغة». هكذا اتحدت الرغبة في تقنين اللغة وتعميمها بالرغبة في تقنين الشريعة وتعميمها فأصبح هدف العمليتين واحدا: ضمان الوحدة والاستمرارية لكل من اللغة والشريعة لجعلهما قادرتين على تغطية كل جديد. ومن وراء وحدة اللغة والشريعة تبدو الوحدة السياسية والاجتماعية وكأنها الهدف «الخفي» الهدف «اللاشعوري» المنشود وراء كل النشاطات اللغوية والفقهية.

ـ كان هذا هو نفس المسار الذي سلكه علم الكلام في نموه الداخلي. ان «التوفيق» بين النقل والعقل، وهذا هو هدف علم الكلام في كافة اطواره، كان يرمي في المراحل الاولى خاصة الى التوفيق بين المفاهيم والتصورات التي حملتها معها الشعوب الداخلة في الاسلام

من ثقافتها الاصلية وبين المفاهيم والتصورات التي انبنى عليها الاسلام كعقيدة، وذلك بالشكل الذي يحقق، على صعيد الجدل الكلامي، صواب وجهة النظر الاسلامية. ولما لم يكن من الممكن الاحتكام الى القرآن والسنّة مع من يعاند فيهما من اصحاب الثقافات «الدخيلة» ، فلقد لجأ المتكلمون الى الواقع الحسي للاحتكام لديه، هذا الواقع الذي تشكل اللغة العربية، هنا ايضا، جزءا منه، بالنظر الى كونها المعبر الوحيد الذي يجب ان يتم بواسطته التواصل والتفاهم. وهكذا اصبح علم الكلام، في مرحلة ثانية من تطوره، عبارة عن جدال لغوي ـ مفهومي يهدف الى بيان خطأ المفاهيم والتصورات الدخيلة المعاندة للاسلام بواسطة البرهنة على عدم مطابقتها للواقع الحسي، الطبيعي والبشري، كما تعبر عنه اللغة العربية. ومن هنا اكتسى **قياس الغائب على الشاهد في علم الكلام شكلا خاصا: هدم المفاهيم والتصورات الوافدة المعاندة، ببيان تناقضها مع معطيات «التجربة» التي تشكل اللغة العربية عنصرا اساسيا فيها، ثم تضمين هذا الواقع التجريبي، اللغوي نفسه، مضامين تخدم المفاهيم والتصورات الاسلامية**. لقد تحول قياس الغائب على الشاهد، هنا، الى قياس المجرد على المشخص، ولكن لا المشخص البريء، بل المشخص الذي يعاد بناؤه باستمرار بواسطة بنية «فوقية» لغوية تعكس باستمرار معطيات واقع مضى وانقضى، معطيات المجتمع العربي السابق على الاسلام الذي احتفظ ولا يزال يحتفظ في الوعي العربي بحضوره الحي الدائم.

بهذه الطريقة، وبهذا الاسلوب في الجدال والاستدلال، تمكن المتكلمون من «اقناع»، او على الاقل من اسكات، خصومهم المجادلين في الاسلام، من اتباع المانوية وغيرهم. لقد تمكنوا من تفكيك البنيات النظرية القديمة (مجوسية الفرس، حلولية الهند . . . الخ) التي هدها الصراع الثقافي ـ الحضاري الذي عرفه الشرق الاوسط منذ عهد الاسكندر، مما سهل عليهم نقد المفاهيم التي كانت تقوم عليها تلك البنيات وبيان «تهافتها» وتناقضها. وتلك هي المهمة التي قام بها المعتزلة خاصة.

ولكن عندما ترجمت الفلسفة اليونانية حاملة معها بنية الفكر النظري اليوناني كاملة او شبه كاملة، البنية التي اعاد ارسطو تركيبها بواسطة منطق استنباطي صارم، وجد المفكرون الاسلاميون انفسهم امام بنية عقلانية متماسكة ذات ثوابت تتعارض تماما مع ثوابت البنية الاسلامية التي نسجها علماء الكلام والفقه والنحو بالشكل الذي شرحناه، بنية ليس من الممكن النيل منها بواسطة استدلال استقرائي عاجز بطبيعته عن مصارعة منطق استنباطي متطور ومحكم. هنا اصبح «التوفيق بين العقل والنقل» (أي بين التصور الاسلامي والتصورات الاخرى المعزولة عن اطارها البنيوي) امرا غير مجد في معالجة التناقضات

الرئيسية بين بنية الفكر اليوناني المغلقة المتماسكة، وبنية الفكر الديني في الاسلام التي زادتها المشادات الكلامية والخلافات بين الفرق انفتاحا وتهلهلا.

لم يكن من الممكن، بالنظر الى المستوى الذي بلغته الحضارة العربية الاسلامية آنئذ، الاعراض عن الفكر اليوناني ككل، لانه قدم الى المجتمع الاسلامي «العلوم العقلية» التي كان بحاجة اليها، وأمد القوى الاجتماعية الصاعدة بالبديل العقلاني الذي كانت تطمح اليه، وأغرى بوحدته وتماسكه الناطقين باسم الدولة المركزية التي كانت تنشد الوحدة والتماسك على الصعيدين السياسي والاجتماعي. لذلك اخذت عملية «التوفيق» منحى آخر: انه دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، وذلك بقراءة البنية الفكرية اليونانية بواسطة ثوابت الفكر الديني الاسلامي. اما الاداة التي تمت بها هذه القراءة فهي نفس الاداة المنهجية لدى المتكلمين، ولكن مع هذا الفارق، وهو ان الشاهد الذي كان عند المتكلمين هو الواقع الحسي، اللغوي، اصبح عند فلاسفة الاسلام هو الوحي المحمدي ككل. اما الغائب الذي كان لدى المتكلمين هو المفاهيم والتصورات «العقلية» الدخيلة المعزولة عن اطارها البنيوي، فقد اصبح عند الفلاسفة هو البنية الفكرية اليونانية. ومع ذلك بقي «الشاهد» اي الواقع الحسي، الطبيعي والبشري، مرجعا عند الحاجة، بل هو مرجع ضروري عندما تحاول تلك القراءة الانتقال من الأعم الى الاخص. وهذه في الحقيقة هي المهمة التي ندب الشيخ الرئيس ابن سينا نفسه للقيام بها. لقد كان يريد تجاوز الاطار العام الذي سطّره الفارابي، والذي اقتصر فيه على نوع من القراءة الاجمالية للفكر اليوناني والهادفة الى دمج العقيدة الاسلامية ككل في الفكر الفلسفي بوصفه «فكراً واحدا منسجما»، نقول، لقد اراد ابن سينا تجاوز هذا الاطار العام لعملية الدمج تلك وذلك بالطموح الى دمج قضايا وجزئيات الدين في قضايا وجزئيات «الفلسفة» هادفا من وراء ذلك الى انشاء «دين فلسفي» او «فلسفة دينية» توفق بين مختلف البنيات الفكرية المتصادمة التي كان يعبر عنها آنئذ بـ «الملل والنحل». ان مشروع ابن سينا لاقامة «فلسفة مشرقية» موضوع بحث انجزناه على هامش هذه الدراسة. فلنكتف هنا، اذن، بالتأكيد على الطابع التوفيقي، بل التلفيقي لفلسفة ابن سينا، وهو شيء لا يخالفنا فيه كثير من الباحثين.

* * *

من هذا التحليل المقتضب لدينامية بنية الفكر النظري في المشرق وعوامل تشكله ـ على عهد العباسيين خاصة ـ نخلص الى النتيجة التالية، وهي ان **المشكل الأساسي الذي تمحورت حوله حركة هذا الفكر ونشاطه هو مشكل التوحيد والتعميم**: توحيد اللغة والقانون والعقيدة والايديولوجية السياسية وتعميمها جميعا في مجتمع قدِّر له ان يكون ملتقى

للاجناس والديانات والعادات والافكار ولكل الميولات الفكرية والسياسية، مجتمع جديد، خلقه الاسلام الذي غزا مراكز الحضارات القديمة التي عرفها الشرق الاوسط، مجتمع مضطرب البنية، مفتقر الى الاستقرار، دائم الحركة والتموج، قابل للانفعال بكل اثارة او استفزاز. ان هذا المجتمع الذي خرج فجأة من «خشونة البداوة» الى «رقة الحضارة» بتعبير ابن خلدون، والذي تحررت فيه مختلف القوى الاجتماعية والثقافية والفكرية والدينية المقموعة على عهد الامويين قد وجد نفسه يعاني من كثرة كاثرة تهدد كيانه ووحدته: كثرة في الاجناس والاقوام، كثرة في الاقليات الدينية والاصول الثقافية والحضارية، كثرة في الحركات الاعتراضية المتمردة، وأيضا كثرة تفرض نفسها على مستوى الطموح الى انشاء الكيانات القومية والسياسية. وبما ان الدولة العباسية قامت هي نفسها بفضل تحركات هذه الكثرة الكاثرة، فلقد وجدت نفسها سجينة لها، **وأصبحت المشكلة الرئيسية التي تعاني منها هي تحقيق نوع من الوحدة يضمن لها سلطتها واستمرارها. وكما يحدث دائما على صعيد القلب الايديولوجي فلقد بدا للمفكرين الناطقين باسم الدولة، ان التمزق الايديولوجي - أي ما عبر عنه آنذاك بتعدد الاهواء والآراء والملل والنحل - هو السبب في التمزق السياسي والاجتماعي، وان الوحدة الفكرية التي كانت اصلا لقيام المجتمع الاسلامي على عهد الرسول والخلفاء، اذا تحققت من جديد، فانها ستؤدي الى استعادة وحدة المجتمع والحفاظ على دوام استمراره.** هنا ايضا لعب قياس الغائب على الشاهد، أي المستقبل على الماضي، دوره كاملا. لقد اصبح الآن، على عهد العباسيين، ولا زال الى اليوم ونحن في القرن العشرين، القوة المحركة لنشاط بنية الفكر العربي الاسلامي الذي ارسى دعائمها مؤسسو علم النحو في العصر الاموي وبداية العصر العباسي.

«وحدة السلطة واستمرارية الدولة» تلك هي الاشكالية العامة للفكر النظري في المشرق في مظهرها السياسي والاجتماعي. لقد اتخذت هذه الاشكالية صيغا ايديولوجية متعددة تنشد كلها الوحدة العقدية التي يراد لها ان تصنع وحدة سياسية واجتماعية، بقيادة الطبقة الحاكمة أو الطبقة التي تعمل من اجل ان تصبح حاكمة.

في هذا الاطار نضع الفكر المعتزلي الذي اتخذ شعارا له «التوحيد والعدل». ان نشدان «التوحيد والعدل» في «الغائب» أي على صعيد التصور الميتافيزيقي للاله في علاقته بالانسان، كان تعبيرا عن نفس المطلب في «الشاهد»، اي على صعيد الواقع السياسي الاجتماعي: الوحدة السياسية في اطار من المسؤولية الشخصية والعدالة الاجتماعية.

وفي هذا الاطار ايضا نضع محاولات الفكر الاشعري الهادفة الى تقنين العقيدة من جهة وتنظير الخلافة من جهة اخرى، تلك المحاولات التي كشفت النقاب عن نفسها في «بيان

الاعتقاد القادري» من جهة و«الاحكام السلطانية» للماوردي من جهة ثانية، وذلك عندما اصبحت «وحدة السلطة واستمرارية الدولة» مهددة بعد قيام امارات مستقلة، واستفحال خطر الباطنية.

وفي نفس الاطار ايضا نضع «المدينة الفاضلة» التي شيدها الفارابي، في خضم الانقسام نفسه، والتي اراد ان يتحقق فيها وبها نفس النظام والترتيب «السائدين» في «عالم العقول الفلكية»، وذلك بإلحاحه على ضرورة تسلسل السلطة داخل المجتمع من الخليفة رئيس المدينة الفاضلة الى قاعدة الهرم، بنفس الشكل الذي «يتسلسل» به الفيض الالهي انطلاقا من العقل الاول إلى «العقل الفعال» إلى الهيولى.

وفي الاطار نفسه نضع المشروع الايديولوجي الواسع الذي ضمَّنه اخوان الصفا رسائلهم، هؤلاء الذين اعلنوا بصراحة «ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة، وذلك لانها (أي الفلسفة) حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»[16] كما نضع في نفس الاطار كتاب الغزالي «فضائح الباطنية» وكتبه الاخرى من «تهافت الفلاسفة» الى «المنقذ من الضلال» وأخيرا وليس آخرا نضع في هذا الاطار نفسه فلسفة ابن سينا التوفيقية التلفيقية.

نعم لقد كان المضمون الايديولوجي لهذه الاشكالية يختلف من فترة لاخرى باختلاف القوى الاجتماعية التي سيطرت او حاولت ان تسيطر على زمام السلطة. ومع ذلك فان الاشكالية ظلت في عمقها واحدة، وقد فرضت، او كان لا بد ان تفرض وحدة في الجهاز الفكري الذي كانت تعالج به، أعني المنهج والمفاهيم.

لقد صاغ الفارابي هذه الاشكالية صياغة فلسفية محتفظا لها بأبعادها السياسية والاجتماعية جلية. أما ابن سينا الذي تبنى نفس الصياغة الفلسفية لنفس الاشكالية فقد حاول تجريدها عن مضمونها السياسي الاجتماعي ليضمنها فلسفة دينية اراد لها ان تحقق على صعيد الفكر ما لم تستطع تحقيقه مدينة الفارابي الفاضلة على صعيد السياسة والاجتماع. **وهكذا فما كان وسيلة عند الفارابي اصبح غاية عند ابن سينا**. لقد كان دمج الدين في الفلسفة لدى الفارابي وسيلة لبناء دولة الخلافة على أساس العقل الكوني لا العقل «التجريبي» المعتزلي والاشعري، وذلك طلبا لوحدة امتن وأعمق، اما عند ابن سينا فلقد اصبح دمج قضايا الدين وجزئياته في

(16) ابو حيان التوحيدي: «الامتاع والمؤانسة» ص ٥ ج ٢. منشورات دار مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ.

قضايا الفلسفة وجزئياتها، موضوعا وهدفا، في آن واحد، لفلسفة دينية مشرقية الطابع تنشد الوحدة على الصعيد الروحي بعد أن تعذر تحقيقها على الصعيد الواقعي.

* * *

هذه الاشكالية الفكرية ذات الاصل السياسي الاجتماعي الذي كان لا بد من ابرازه، لم يكن هناك ما يبررها محليا في المغرب والاندلس على عهد الموحدين، فلم يكن المغرب ولا الاندلس يعانيان في تلك الفترة من تلك الكثرة الكاثرة التي عانى منها المجتمع الاسلامي في المشرق على عهد العباسيين. فلا تعدد في الجنسيات وانما بربر وعرب جمع بينهما الاسلام من خلال مذهب واحد في الفقه والعقيدة، ولا تعدد في الثقافات، فلقد اندثرت مع المرابطين بقايا المعتقدات السابقة على الاسلام او الوافدة معه. اما مشكلة الخلاقة مشكلة «وحدة السلطة واستمرارية الدولة» فلقد كانت غير ذات موضوع: لقد انفصل المغرب والاندلس عن الخلافة الاسلامية مع قيام الدولة العباسية نفسها وبقي بعيداً عن تأثير الصراعات السياسية والمذهبية في المشرق الا ما كان من اصداء تتردد من حين لآخر دون ان يكون لها أي تأثير جدي في حياته السياسية.

هكذا وجد فلاسفة المغرب والاندلس انفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي حركت اشكالية زملائهم في المشرق، فلم يعد هناك مبرر ولا دافع لتلك المحاولات الرامية الى دمج الدين في الفلسفة سواء على طريقة الفارابي او طريقة ابن سينا، بل ان المشكل الذي طرح نفسه على فلاسفة المغرب كان بالعكس من ذلك تماما: لقد عمل فلاسفة المشرق على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين طلبا للوحدة الفكرية التي يراد منها ان تصنع وحدة المجتمع والدولة، اما في المغرب والاندلس حيث لم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الشكل والحدة فسيعمل فلاسفته، وابن رشد منهم خاصة، على الفصل بين الدين والفلسفة، انقاذا للدين والفلسفة سواء بسواء.

كيف ذلك، ولماذا؟

- لنسجل اولا ان الدولة الموحدية التي عاش ابن رشد في كنفها، قد جاءت تتويجا لحركة ابن تومرت الاصلاحية، الحركة التي تحولت بسرعة الى **ثورة ضد الدولة المرابطية**. لقد طرح ابن تومرت شعار «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، المبدأ الاسلامي الذي يلزم المؤمنين بمحاربة المنحرفين عن الاسلام. والمرابطون في نظر ابن تومرت كانوا منحرفين لانهم تمسكوا بحرفية النص القرآني فوقعوا في التجسيم والتشبيه. ان استعمال القياس، قياس الغائب على الشاهد، قد جعل المرابطين في نظر ابن تومرت يشبهون الله بالانسان، ويقولون بالتجسيم.

هذا في مجال العقيدة، اما في مجال الشريعة، فان استعمال قياس الغائب على الشاهد أدى بهم الى الابتعاد عن الاصول (القرآن والسنّة). من هنا نلاحظ ان ابن تومرت قد عمل على نشر ايديولوجية ليبرالية نسبيا، ايديولوجية عقلانية الطابع، تنادي بترك التقليد والعودة الى الاصول لفتح باب الاجتهاد من جديد، يتعلق الامر اذن بـ «ثورة ثقافية» تدعو الى قراءة جديدة للنصوص الدينية، قراءة «تقطع» مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الاصول الاولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة، سنأتي على بعض معالمها في مرحلة لاحقة من هذا البحث.

ـ ولنسجل ثانيا، ان «العلوم العقلية» (المنطق والرياضيات والفلك . .) كانت قد انتقلت الى الاندلس ايام حكم الامويين فيها، وانها قد لقيت تشجيعا من بعض امرائهم وخلفائهم. وبالرغم من ان الفلسفة قد حوصرت وحوربت ايام حكم المرابطين (في الاندلس) من طرف فقهائهم المتزمتين، فان المنطق والرياضيات والفلك بقيت تدرس، بل اخذت تزدهر، في اوساط النخبة المثقفة، مما كان نتيجته قيام خميرة عقلانية علمية سرعان ما وجدت متنفسا لها في الدعوة الموحدية وايديولوجيتها «الثورية». وهنا في مجال العلوم العقلية اتخذت «الدعوة الى الاصول» معنى خاصا، انه الرجوع الى الاصول في الفلسفة، الى مؤلفات ارسطو بالذات، وبالتالي تجاوز واهمال «الفروع» أي تأويلات الفارابي وابن سينا. وتلك في الحقيقة هي المهمة الرسمية التي اناطها الخليفة ابو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن الموحدي بابن رشد، مهمة شرح مؤلفات ارسطو المترجمة الى العربية بعبارات «قلقة» غامضة، اي مهمة اعادة قراءة هذه المؤلفات. نحن هنا اذن امام حركة فكرية جذرية تتناول مختلف فروع المعرفة، حركة كان هدفها تأسيس ثقافية أصيلة، مستقلة عن ثقافة اهل المشرق، حركة تعكس في المجال الثقافي والايديولوجي ذلك التنافس السياسي الذي عرفه هذا العهد بين الموحدين من جهة، والفاطميين وغيرهم من الطوائف الحاكمة في المشرق من جهة ثانية.

ـ ولنسجل ثالثا ان هذا الانفتاح الليبرالي العقلاني الذي اشرنا اليه لم يكن من الممكن ان يتم بدون قيود، خاصة في مجتمع يرزح فيه عامة الشعب تحت تأثير الفقهاء المتزمتين الذين ربطوا الفلسفة بالالحاد. لقد نجحت حملة الغزالي على الفلاسفة: فمن جهة زكت وجهة نظر الفقهاء المتزمتين الذين اعتبروا الاشتغال بالفلسفة كفرا وإلحادا، ومن جهة اخرى اقامت الدليل على استحالة البرهنة على قضايا الدين بواسطة المنطق والفلسفة. ولذلك كان لا بد، والحالة هذه، من ان تتجه العقلانية الاسلامية على عهد الموحدين نحو البحث عن رؤية جديدة لعلاقة الدين بالفلسفة، رؤية تقوم على اساس الفصل بينهما للاحتفاظ لكل منهما بهويته، وتحديد مجال نفوذه. وهكذا، فاذا كانت العقلانية الاسلامية قد بلغت مرحلة عالية

من النمو والتطور مع الفارابي خاصة بمحاولتها الدمج بين الدين والفلسفة، فانها قد بلغت مرحلة اعلى مع ابن رشد بانكبابها على الفصل فصلا عقلانيا متقدما بين الدين والفلسفة. ذلك هو نفس السياف التطوري الذي ستعرفه العقلانية في اوروبا بعد ابن رشد مباشرة. لقد كرر الرشديون اللاتين في اوروبا نفس المحاولة التي عرفها المشرق في الفلسفة، ثم تجووزت هذه المرحلة في «عصر الانوار» بقيام تيارات تكرر في خطوطها العامة وجهة نظر ابن رشد الداعية إلى الفصل بين الفلسفة والدين.

من هذه العناصر الثلاثة الرئيسية (الثورة الثقافية الموحدية، الخميرة العقلانية ـ المنطقية الرياضية التي تكونت في الاندلس على عهد الامويين، هجوم الغزالي على الفارابي وابن سينا) تكونت اشكالية فلاسفة المغرب والاندلس، هذه الاشكالية التي عبرت عن نفسها بوضوح في فلسفة ابن رشد.

كيف يمكن التأويل انطلاقا من الاصول (القرآن والسنّة) دون استعمال العقل؟ والعقل في الاندلس ليس هو العقل المعتزلي التجريبي التجزيئي بل العقل المنطقي الرياضي؟ وكيف يمكن استعمال هذا العقل دون الاخذ بالفلسفة، فلسفة ارسطو التي كانت تحتضنه وتحتويه؟ والغزالي كيف يمكن الافلات من اتهاماته وأحكامه بعد ان اصبحت على كل لسان؟ وكيف العمل مع الفقهاء الذين جاءتهم بضاعتهم الفكرية من عصر المرابطين عهد التزمت والتشدد والفكريين؟

تلك هي اهم الاسئلة التي كانت تفرض نفسها على المتنورين من ايديولوجيي الدولة الموحدية وعلى رأسهم ابن رشد ذاته والتي اوحت بنوع جديد من التصور للعلاقة بين الدين والفلسفة شبيه بذلك الذي ستعرفه اوروبا فيما بعد، تصور يقوم على اساس ان للفلسفة مجالها الخاص، وان للدين مجاله الخاص كذلك، وانهما يلتقيان في الغاية والهدف.

ومن هنا اكتسى الدفاع عن الفلسفة في المغرب والاندلس لا سبيل الدمج بينهما كما حدث في المشرق، بل سبيل الفصل بينهما واضفاء المشروعية على كل منهما، وذلك بالتماس المشروعية للفلسفة من الدين، والتماس المشروعية للدين من الفلسفة، ثم البرهنة اخيرا على انهما يتكاملان. ان الامر يتعلق اذن بـ «مقال في المنهج» جديد يفرض نفسه منذ البداية.

٤ ـ «فصل المقال»: مقال في المنهج . . . ورؤية اكسيومية.

ان مما يثير الانتباه حقا ان كتب ابن رشد جميعها، باستثناء شروحه على ارسطو، كلها عبارة عن مقالات في المنهج. ذلك ما تشير اليه عناوين هذه الكتب: «فصل المقال فيما بين

الحكمة والشريعة من الاتصال» هو عبارة عن مقال منهجي يسطر الخطوط العامة للعلاقة التي يجب ان تقوم بين الدين والفلسفة انطلاقا من مبدأ منهجي واضح، وهو ان «الحق لا يضاد الحق» بل يكمله ويشهد له، اما كتابه الآخر: «الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة» فعنوانه يدل على مضمونه، انه نقد منهجي لادلة المتكلمين على عقائد الدين، وطرح لبديل اجتهد ابن رشد في استخراجه من القرآن نفسه، وأما «تهافت التهافت» فهو ايضا مقال مفصل في المنهج، هدفه بيان ان الادلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة، والادلة التي حكاها عن ابن سينا، لا ترقى إلى مرتبة اليقين.

أجل، ان كتابة مقال جديد في المنهج يجب ان تنطلق من نقد المناهج السابقة، وهذا ما قام به ابن رشد. ففي «فصل المقال» عمد فيلسوف قرطبة الى نقد الاطروحة السائدة في عصره، أطروحة النصيين الذين حرّموا تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك بدعة وضلالة وكفرا، وفي «الكشف عن مناهج الادلة» كرس ابن رشد صفحات طوالاً لنقد أطروحات المتكلمين خاصة الاشعرية منهم، اما «تهافت التهافت»، فهو نقد تفصيلي لفلسفة اهل المشرق، فلسفة ابن سينا خاصة، واعتراضات الغزالي عليها.

ومن خلال هذه المؤلفات المنهجية النقدية يلاحظ القارىء الفاحص كيف ان ابن رشد كان منشغلا بالدرجة الاولى بالبحث عن طريقة منهجية تمكن من التماس الجواب لثلاثة اسئلة رئيسية:

ـ كيف يجب ان «يقرأ» القرآن، كيف يجب ان يفهم ويؤول هذا الاصل الاول في الفكر الاسلامي؟

ـ كيف يجب ان تقرأ «الفلسفة» فلسفة ارسطو اصل كل فلسفة ناضجة وصحيحة؟

ـ كيف يجب ان تحدد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بها معا ويحفظ لها استقلالها؟

ان استخلاص جواب ابن رشد على هذه الاسئلة الثلاثة الرئيسية يتطلب منا اعادة بناء مقاله المنهجي كخطوة اولى، ان ذلك ضروري للنفاذ الى عمق اشكاليته الفكرية.

لقد انطلق ابن رشد في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ اساسي سبق التأكيد عليه وهو: الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلا جذريا اساسه ان لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر. ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية اساسية، وهي تأكيد ابن رشد على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في

معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل في معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة، وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة او العكس لان عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد الا بالتضحية، اما بأصول الدين ومبادئه، واما بأصول الفلسفة ومبادئها.

نعم، ان ابن رشد يرى ان للدين مبادىء واصولا خاصة، وان للفلسفة كذلك مبادىء وأصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي. ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج اجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، او قراءة اجزاء من هذا البناء بواسطة اجزاء من ذاك. ان النتيجة ستكون ـ وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد مرارا ـ **تشويه تلك الاجزاء والتشويش على البنائين معا.** وبالمثل، فانه من غير المشروع كذلك مناقشة او معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة او العكس، لان مناقشة من هذا النوع ستكون عبارة عن مناقشة نتيجة عزلت عن مقدماتها واطارها. ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة.

لقد نظر ابن رشد، اذن، الى الدين والفلسفة كبنائين أكسيوميين، فرضيين استنتاجيين، يجب ان يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما، لاخارجه. والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال لا صدق المبادىء والمقدمات. ذلك، لان المبادىء والمقدمات، في الدين كما في الفلسفة، مبادىء موضوعة، يجب التسليم بها دون برهان. وهكذا فاذا اراد الفيلسوف ان يناقش قضايا الدين فعليه اولا ان يسلم بمبادىء الدين، واذا اراد العالم الديني ان يناقش قضايا الفلسفة، أية فلسفة، فعليه ان يسلم اولا بالمبادىء التي شيدت عليها هذه الفلسفة.

هل نقرأ ابن رشد بواسطة الفكر المعاصر، فكر القرن العشرين؟ كلا، **هذه نصوصه تشهد بنفسها**، يقول: «.. فان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادىء الشريعة .. وذلك لانه لما كانت كل صناعة لها مبادىء، وواجب على الناظر في تلك الصناعة ان يسلم مبادئها، لا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العلمية الشرعية احرى بذلك» (تهافت ص ٧٩١ ج ٢)، ويقول ايضا «اذا كانت الصنائع البرهانية، في مبادئها المصادرات والاصول الموضوعة، فكم بالحري ان يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل» (تهافت ص ٨٦٩ ج ٢). وكما لا يجوز للفيلسوف التعرض للاصول والمبادىء التي بني عليها الدين، لانها موضوعة ومحل تسليم، فكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية الا بعد الاطلاع على أصولها ومبادئها. يقول مخاطبا الغـزالي: «فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يكون في الاوائل التي استعملوها في بيان هذه الاشياء، لا في هذه الأشياء نفسها» (تهافت ص ٦٥٨ ج ٢)، ويقول ايضا: «كلام

الفلاسفة مع هذا الرجل ـ أي الغزالي ـ في هذه المسألة ينبني على أصولهم يجب ان تتقدم فيتكلم فيها، فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الاعتراضات كلها» (تهافت ص ٥٢٥ ج ٢)، ويقول ايضا «وقد كان الواجب عليه، أي على الغزالي، اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم ـ أي الفلاسفة ـ الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروم هو إبطالها» (تهافت ص ٣٢١ ج). ان عدم احترام الغزالي لهذا المبدأ المنهجي، مبدأ الرجوع بالآراء الفلسفية الى مقدماتها وأصولها الموضوعة جعل «أكثر الاقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب اقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض، وذلك معاندة غير تامة، والمعاندة التامة هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه، لا بحسب قول القائل به» (تهافت ص ٢٠٨ ج ١).

ومما له دلالة خاصة في هذا الصدد تشبيه ابن رشد القضايا الفلسفية بالنظريات الهندسية، والمبادىء الفلسفية بالمقدمات الهندسية. فهو يشبّه عمل الغزالي مع الفلاسفة «بمن اخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقا واقناعا في بادىء الرأي، فضرب بعضها ببعض، أعني جعل بعضها على بعض فان ذلك من أضعف الكلام وأخسه، لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقناعي» (تهافت ٧٦٤ ج ٢).

ومع ذلك يلتمس ابن رشد العذر للغزالي، فيقول عنه انه لم يدرس الفلسفة في أصولها وانما اطلع عليها من خلال اقوال ابن سينا «فلحقه القصور من هذه الجهة». واذا كان الغزالي يصرح قائلا: «انما كان غرضنا ان نشوش دعاويهم، وقد حصل» فان ابن رشد يرد عليه قائلا: هذا لا يليق بالعلماء «لان العالم بما هو عالم، انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول» (تهافت ص ٤١٣ ج). ويضع ابن رشد قانونا عاما للمناقشة، قانونا يجعلها مثمرة ويجنبها السقوط في ما نسميه اليوم بـ «حوار الصم» فضلا عن المعاندات الهدامة فيقول: «فينبغي لمن آثر طلب الحق ان وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشناعة، ان لا يعتقد ان ذلك القول باطل، وان يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له انه يوقف منها عليه، ويستعمل في ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك القول المتعلم» (تهافت ص ٣٤٣ ج ١). وبهذه الطريقة يستطيع الفيلسوف ان يفهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع رجل الدين ان يفهم الفلسفة داخل الفلسفة.

* * *

لعلنا الان في غير حاجة الى التأكيد على النزعة الاكسيومية في تفكير ابن رشد. انها بالفعل

نزعة واضحة جلية في مختلف كتاباته، ولعل مما له دلالة في هذا الصدد ان يقتصر ابن رشد على تأليف كتاب «الكليات» في الطب، تاركا التأليف في الجزئيات لصديقه ومعاصره ابن زهر. لقد فضًل التأليف في «الطب النظري» لانه ينسجم مع تفكيره، تاركا الطب التجريبي العملي لغيره. وتتجلى نزعته الاكسيومية هذه في تعريف الطب نفسه. فالطب عنده «صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة» لا عن مجرد المحاولة والتجريب. وهذه الصناعة، اي الطب، لا يقصد منها شفاء الامراض بطريق مباشر. كلا، فالجسم الانساني، في نظر ابن رشد، منظومة نسقية، اذا اختل فيها التوازن في حالة المرض، جاء الطب، لا ليعيد هذا التوازن بنفسه، بل ليساعد الجسم على ان يستعيد بنفسه توازنه الذاتي، يقول: «هذه الصناعة ـ صناعة الطب ـ ليست غايتها ان تبرىء ولا بد، بل ان تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب، ثم تنتظر حصول غايتها، كالحال في صناعة الملاحة وقَوْد (قيادة) الجيوش»(17).

وتتجلى نزعة ابن رشد الاكسيومية ايضا في كتابه الفقهي المشهور: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» حيث عرض الفقه الاسلامي عرضا منظما لا حشو فيه ولا تداخل او استطراد، مبيناً «مسائل الاحكام المتفق عليها والمختلف بادلتها»(18) حريصا على عرض آراء المذاهب المختلفة مع تبرير كل منها داخل منظومته الخاصة.

وانطلاقا من هذا المنهج نفسه، وهذه الرؤية الاكسيومية شرح فيلسوف قرطبة ارسطو معتمدا قراءة ارسطو بواسطة ارسطو نفسه، أي بالرجوع الى آرائه وفحصها وردها الى الاصول التي بنيت عليها، والمقارنة بينها، والتماس الحجج لها داخل المنظومة الارسطية نفسها او داخل منظومة الفكر اليوناني كله، مما مكنه من تخليص فلسفة المعلم الاول، ارسطو، من التشويهات والتأويلات التي تعرضت لها في عصر الافلاطونية المحدثة وامتداداته الى الاسلام نفسه.

نعم، لقد كان ابن رشد معجبا بأرسطو، وكان يرى ان فلسفة ارسطو هي وحدها التي تستحق هذا الاسم. ولكن هذا الاعجاب لم يكن بسبب ما يقوله ارسطو في هذه المسألة او تلك، بل لان فيلسوفنا كان يرى في الفلسفة الارسطية بناء متماسكا يشد بعضه بعضا الشيء

---

(17) ابن رشد: الكليات في الطب. ص ٥ نسخة منقولة بالتصوير الشمسي عن مخطوط العرائش. المغرب ١٩٣٩:

(18) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص ٢ ط ٣. مصطفى الحلبي وأولاده. القاهرة. بدون تاريخ.

الذي تفتقده الفلسفات السابقة له والتي لم تكن تتوفر على مثل هذا التماسك المنطقي. على ان القول بـ «اعجاب» ابن رشد بارسطو يجب ان يؤخذ بحذر اشد. فدفاع ابن رشد عن آراء ارسطو لم يكن راجعا دوما الى تأييده في هذه القضية او تلك، بل الى رغبته في ابراز كيف ان تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الارسطية نفسها، اي ان الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها. إن المبدأ المنهجي الذي سار عليه ابن رشد في شروحه على ارسطو هو قول ابن رشد حكاية عن الحكيم ارسطو نفسه: «من العدل ان يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه» (تهافت ص ٣٦٩ ج ١).

فعلا، لقد كان ابن رشد يعتبر ارسطو صديقا وخصما في آن واحد، لقد كان يعتبره صديقا لانه كان يرى فيه فيلسوفا عظيما جعل هدفه البحث عن الحقيقة. فابن رشد عندما ينظر إلى أرسطو من هذه الناحية كان يرى فيه «مجتهداً» أي عالما يحاول فهم «كتاب الكون». ولكن ابن رشد كان واعيا كل والوعي بكون ارسطو خصما له، لقد كان واعيا بأن المبادىء التي كان يستند اليها ارسطو في البحث عن الحقيقة لم تكن كلها على وفاق تام مع المبادىء التي يرتكز اليها الدين الاسلامي الذي يعتنقه ابن رشد. وهكذا، فمن جهة، كان ابن رشد وأرسطو صديقين حميمين لانهما يسيران على نفس الطريق، طريق العقل، ويهدفان الى نفس الهدف، هدف الحصول على الحقيقة. ولكنهما من جهة اخرى لم يكونا يصدران من نفس المنطلقات والاصول، لقد كان لكل منهما منظومته المرجعية، الخاصة.. (وتلك هي نفس العلاقة التي يقيمها ابن رشد بين الدين والفلسفة).

هذا الشعور المزدوج ازاء ارسطو، الشعور الذي يحكمه التناقض الوجداني، ينعكس اثره على قراءة ابن رشد للفلسفة الارسطية نفسها، ان رغبة فيلسوف قرطبة في احترام المنظومة الارسطية، جعله يضطر إلى تأويل بعض آراء ارسطو تأويلا خفيفاً ذكياً وذلك حتى لا يشوهها من جهة، وحتى لا يتركها تحمل تناقضا ظاهرا صريحا مع العقيدة الاسلامية. ومن هنا اكتست عملية شرح ارسطو لدى ابن رشد مظهرا جديدا: التقليل الى الحد الاقصى من الخلاف والتباين بين وجهة نظر ارسطو والوحي الاسلامي. وعندما يتضح له ان عملية التقريب بين الجانبين مستحيلة، يجتهد في طلب العذر لارسطو مبينا ان المقدمات التي اعتمد عليها هذا الفيلسوف تلزم عنها تلك النتائج البعيدة عن المنظور الاسلامي، والتالي - وهذا ما يؤكده ابن رشد مرارا - فان هذه النتائج ليست صحيحة صحة مطلقة، وانما هي صادقة فقط داخل المنظومة الارسطية، فصدقها صدق منطقي، مشروط بصدق المقدمات التي انتجتها.

وهكذا، فلم يكن هدف ابن رشد الدفاع عن ارسطو في كل الاحوال، بل لقد كان هدفه منحصرا في الحصول على فهم حقيقي لآراء ارسطو. وفي محاولته هذه، تبرز حقا اصالة ابن

رشد. فكثيرة هي الافكار التي يبتكرها ابن رشد وينسبها صراحة او ضمنا لارسطو، لا لكون المعلم الاول قال بها، بل لان سياق المنظومة الارسطية يحتمل القول بها من جهة، ولانها تقرب المنظور الارسطي الى المنظور الاسلامي من جهة اخرى. **ان هناك فعلا فلسفة رشدية خاصة وأصيلة داخل شروحه على ارسطو، فلسفة جديدة حقا بهذا الإسم، اسلامية جديرة حقا بهذا الوصف**. وعسى أن يسمح الوقت باستخلاصها يوماً. وإلى أن يتم ذلك، لنؤكد من جديد على الطابع الاكسيومي لفكر ابن رشد، هذا الطابع الذي ينعكس بقوة ووضوح على تحليله للقول الديني ونظريته في التأويل، وهو ما سنبرزه في الفقرة التالية.

٥ ـ تحليل القول الديني وشروط التأويل: الخاصة والعامة، الظاهر والباطن.

التفكير الاكسيومي لا يخضع للصدفة، ولا ينساق معها في حركته خلال البحث والتأمل، انه ينطلق دوما من عدد محدود من المبادىء والمقدمات يرتكز عليها في نشاطه التنظيمي وديناميته الخلاقة. ينطبق هذا على فكر ابن رشد وعلى تفكير فلاسفة آخرين من ذوي النزعة الاكسيومية كسبينوزا مثلا. لقد رأينا ابن رشد، عند الحديث عن «طريقته البرهانية» ينطلق من مبدأ منهجي اساسي: الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة والتفكير في كل منهما على حدة دون الاستعانة بالآخر. أما في تحليله للقول الديني، التحليل الذي يؤسس نظريته في التأويل، فهو ينطلق من مبادىء ثلاثة رئيسية:

ـ **المبدأ الاول يؤكد ان القول الديني** (والقرآن بكيفية خاصة) **هو دوما على وفاق مع ما يقرره العقل**. إما بمراعاة الظاهر فقط واما بتأويل الشيء الذي يعني ان الحقيقة واحدة، وان الخلاف بين القول الديني والقول الفلسفي ـ بغض النظر عن مبادىء كل منهما يتعلق فقط بطريقة التعبير عن الحقيقة والافصاح عنها: العقل يستعمل البرهان اما الوحي فيلجأ الى الاستعانة بالحس والخيال. وهذا الاختلاف راجع الى **اعتبارات بيداغوجية محض**، فالقول الديني خطاب الى الناس كافة، الى المتعلمين وغير المتعلمين لان هدفه الاساسي هو تقويم السلوك البشري، فهو يخاطب العقل والحس والخيال، ويستعمل «الطريقة البرهانية» و«الطرق الجدلية والخطبية». ومن هنا كان التأويل معناه: تحويل القول الجدلي والقول الخطابي الى القول البرهاني، الى حديث **«العقل المجرد»**.

ـ **المبدأ الثاني**: هو ان القرآن يفسر بعضه بعضا، ومعنى ذلك انه اذا وجدت آية يخالف

ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلا بد ان تكون هناك آية اخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الاولى، اي المعنى الموافق لما يقرره العقل. يقول في هذا الصدد: «انه ما من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه، وجد في الفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل او يقارب ان يشهد» (فصل. ص ١٦). ومن هنا كان التأويل معناه: **اعادة بناء القول الديني بناء عقليا مع احترام وحدته الداخلية.**

ـ **أما المبدأ الثالث**: فهو يفصل في قضية منهجيـة اساسية فصلا حاسما، نعني بذلك ما يؤول وما لا يؤول. وهكذا فانسجاما مع نزعته الاكسيومية يقرر ابن رشد **ان الدين يقوم على ثلاثة مبادىء لا يجوز ابدا تأويلها**، وهذه المبادىء هي: ١ ـ الاقرار بألله ٢ ـ الاقرار بالنبوات ٣ ـ الاقرار باليوم الآخر (فصل ص ٢٣).

ومن هنا كان من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو الى الايمان ـ ايمانا قبليا ـ بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر. أما ما عدا ذلك، أي ما يترتب عن هذه المبادىء من نتائج ومقدمات يعبر القول الديني عنها، في الغالب تعبيرا مجازيا حسيا، فهي قابلة للتأويل، ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن اجمالها في ثلاثة رئيسية: ١ ـ احترام خصائص الاسلوب العربي في التعبير، ٢ ـ احترام الوحدة الداخلية للقول الديني، ٣ ـ مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه اليه التأويل. ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم (أي حسب مستواهم الفكري والمعرفي).

تلك هي المبادىء الثلاثة التي تستند عليها نظرية ابن رشد في التأويل، وهي نفسها المبادىء التي يرتكز عليها في تحليله لاصناف القول الديني، تحليلا نظريا منطقيا يأخذ بعين الاعتبار الكامل، وفي آن واحد، طبيعـة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج.

هكذا يحلل ابن رشد الخطاب القرآني من زوايا ثلاث: الدال (الظاهر)، المدلول (المعنى)، علاقة النتائج بالمقدمات.

أ ـ فاذا نظر ابن رشد الى القول القرآني من زاوية الدال اي **المعنى الظاهر** لالفاظه وجده ثلاثة اصناف:

١ ـ ظاهر من الشرع يفهم منه نفس المعنى بالطرق الثلاث، البرهانية والجدلية والخطابية، وهذا لا يجوز تأويله البتة.

٢ ـ ظاهر من الشرع يعتمد التعبير الحسي والخيالي، وهذا يجب على اهل البرهان تأويله، ويمنع ذلك على غيرهم.

٣ ـ ظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين فيقع فيه الشك لعواصته واشتباهه، وتأويل العلماء له مسألة اجتهاد، والمخطىء فيه معذور على كل حال. (فصل . . ص ٢٤ ـ ٢٥).

ب ـ واذا نظر ابن رشد الى القول القرآني حسب **المعنى المقصود** من الفاظه وجده خمسة أصناف:

١ ـ قول يكون المعنى المقصود به معبرا عنه بمثاله، ولكن لا يعلم هذا المعنى المقصود الا بتركيب قياسات بعيدة تتعلم في زمن طويل، ولا يعلم ايضا ان المثال المصرح به هو غير الممثل له الا بمثل هذا البعد. هذا النوع من القول مقصور تأويله على العلماء فقط لانهم وحدهم يستطيعون تركيب القياسات البعيدة المطلوبة.

٢ ـ قول يدرك المعنى المقصود به بعلم قريب من خلال المثال الذي يشير اليه ويعلم بعلم قريب كذلك لماذا كان مثالا. هذا الصنف واجب تأويله، وواجب التصريح بهذا التأويل.

٣ ـ قول يدرك المعنى المقصود بالمثال الذي يعبر عنه بعلم قريب، ولكن يعلم بعلم بعيد لماذا كان مثالا. وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

٤ ـ قول عكس هذا وهو ما يدرك فيه المعنى المقصود من المثال الذي يعبر عنه، بعلم بعيد، ولكن يدرك بعلم قريب لماذا كان مثالا. وهذا مقصور تأويله ايضاً على العلماء.

٥ ـ قول يكون المعنى المصرح به فيه هو نفس المعنى المقصود، أي أن التعبير فيه جاء بأسلوب مباشر، دون تمثيل حسي أو خيالي، وهذا النوع لا يجوز تأويله البتة (الكشف عن مناهج . . . ص ١٥٥).

ج ـ أما اذا نظر ابن رشد الى القول القرآني من زاوية **علاقة النتائج فيه بمقدماتها**، فانه يجده اربعة اصناف:

١ ـ قول مقدماته يقينية ونتائجه معبر عنها تعبيرا مباشرا بدون مثالات، هذا الصنف لا يجوز فيه التأويل، لا في مقدماته ولا في نتائجه.

٢ ـ قول مقدماته يقينية ولكن نتائجه معبر عنها بمثالات. وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.

٣ ـ قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية ولكن نتائجه مقصودة لذاتها. وهذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه، ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك النتائج

نفسها بالطرق البرهانية.

٤ ـ قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية ونتائجه كذلك مثالات لما أريد انتاجه، وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله، وعلى الجمهور اقراره على الظاهر فقط (فصل المقال .. ص ٢٩).

من هذه التصنيفات كلها، ذات الطابع المنطقي الواضح، ندرك جيدا ان ابن رشد لا يقصد بـ «التأويل» اكتشاف حقيقة اخرى غير تلك التي يتضمنها القول الديني نفسه، إما تصريحا واما تلميحا. فالتأويل في جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، هو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والامثلة الحسية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي. والضابط الاساسي في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكم اساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن، وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه أو كما يقول ابن رشد «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية ـ اي المباشرة ـ الى الدلالة المجازية ـ أي المقصودة ـ من غير ان يخل في ذلك ـ بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي» (فصل المقال ص ١٦).

هذا القيد اللغوي ضروري حتى لا يجنح التأويل الى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني. فالامر هنا لا يتعلق برد «الظاهر» الى «باطن» غريب عن مدلول الظاهر، بل فقط باعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني وبشكل يبرز فيه جانب المنطق والمعقولية: ان الظاهر والباطن عند ابن رشد لا علاقة لهما بالظاهر والباطن عند المتصوفية او عند الشيعة الباطنية او غيرها من الاتجاهات الغنوصية التي عرفها المشرق كغنوصية اخوان الصفا مثلا، ولا علاقة له كذلك بمحاولات الغزالي وابن سينا اللذين عملا على تضمين كثير من الآيات القرآنية معاني مستقاة من تصورات الافلاطونية المحدثة. يقول ابن رشد «ان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان» (فصل.. ص ١٦). وهي تتجلى لأهل البرهان، لا لانهم يملكون «علم الباطن». بل فقط لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، ورد النتائج إلى مقدماتها أو العكس. إن الأمر اذن لا يعني وجود «امتياز معرفي» خص به اناس دون آخرين، ولكن فقط بمستوى الادراك والفهم.. انه تماما: «**الاجتهاد**» بمعناه العام.

بهذا النوع من التأويل ـ او الاجتهاد ـ يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين

نفسه، ويستطيع العالم الديني اضفاء ما يلزم من المعقولية والصرامة المنطقية على معاني القول الديني، وبذلك يدركان انهما على وفاق، وان «الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة» وان النظر البرهاني لا يؤدي الى مخالفة ما ورد به الشرع لان كلا منهما يطلب الحق، «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» (فصل. ص ٥٠). أما هذا الحق الذي ينشده الدين وتنشده الفلسفة فهو ليس شيئا آخر غير الفضيلة، ولكن مع هذا الفارق وهو ان الدين يطلب الفضيلة العملية عن طريق حمل الناس على السلوك الفاضل مباشرة، اما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها الى السلوك الفاضل. ولذلك فإذا نظرنا إلى الدين والفلسفة من خلال الهدف الواحد الذي يسعيان إليه وجدناهما متفقين تمام الإتفاق، ولا يجوزأن يصدرالقول بتعارضهما الا مِن مَن «لم يقف على كنههما»، أما اذا وجد هناك رأي يخالف الدين وينسب إلىٰ الفلسفة، أو رأي يعارض الفلسفة وينسب إلى الدين، فإن هذا الرأي هو«إما رأي مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وأما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها» (الكشف عن مناهج. ص ١٠١). واذن، فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من اصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة أي تأويل خاطىء لها، وكيف يمكن ان يحرم الدين الفلسفة او تهدم الفلسفة الدين، وكلاهما يطلب الحق نفسه.

ان ابن رشد، اذن، لا يقبل بجعل الدين بديلا عن الفلسفة او الفلسفة بديلا عن الدين عن طريق الدمج او التوفيق بينهما، بل يحتفظ لكل منهما باستقلاله ويقيم بينهما نوعا من التوازي يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة. وهذا يجب ان لا يحملنا على اقامة التطابق التام بينهما في كل قضية، ومن ثمة المرور من احدهما الى الآخر في كل جزئية. لا، ان هذا غير ممكن، فالبناء الديني يختلف في طبيعته وتركيبه عن البناء الفلسفي، لان لكل منهما مبادىء خاصة به. واذا كانت مبادىء الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فان في مبادىء الدين، علاوة على تلك التي تطابق مبادىء العقل، «أمورا إلهية تفوق العقول الانسانية، فلا بد من ان نعترف بها مع جهل اسبابها» (تهافت .. ص ٧٩١ ج ٢). وهكذا فكما اننا مضطرون الى الاخذ بالظاهر في كثير من العبادات دون ان ندرك المقصود منها ـ مثل الافطار في رمضان عند مغيب الشمس مثلا، فنحن مضطرون كذلك الى الاخذ بالظاهر في كثير من الامور العقدية في الدين، ويقول ابن رشد: «ولعل الظاهرية في الامور العلمية (النظرية، العقدية) أسعد حالا من الظاهرية في الامور العملية» أمور العبادات. (تهافت. ص ٦٥٠ ج. ٢).

واذن، فتصنيف القول الديني الى ظاهر وباطن، لا يوازي تمام الموازاة، عند ابن رشد،

تصنيفه للناس الى خاصة وعامة، فليس الباطن خاصا بـ «الخاصة» والظاهر خاصا بـ «العامة» كما هو الامر لدى فلاسفة المشرق ومتصوفيه. فالتسليم بالظاهر، عند ابن رشد، ليس مقصورا على الجمهور فقط، بل على العلماء ايضا، وذلك في مسائل معينة كما هو الشأن بالنسبة للافطار عند مغيب الشمس، مثلا في مجال الشريعة. ان ابن رشد لا يقول بـ «حقيقتين» احداهما للخاصة والاخرى للعامة كما يزعم بعض الكتاب، بل انه يؤكد على ان الحقيقة واحدة، ولكن ادراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن ادراك الجمهور لها، وهذا الاختلاف في ادراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط الى المستوى المعرفي للشخص لا الى شيء آخر. ومن هنا يجب التأكيد مجددا على الفكرة التالية، وهي ان لا علاقة بين مفهوم «الخاصة» و«العامة» عند فلاسفة المشرق ومتصوفيه وبين الخاصة (او العلماء) والعامة (أو الجمهور) عند ابن رشد. ان التمييز بين الخاصة والعامة في المشرق، لدى الفلاسفة والمتصوفة، يتم على اساس التمييز بين نوعين من المعرفة: معرفة غنوصية اشراقية او الهامية او صادرة عن الاتصال بـ «العقل الفعال» وهي خاصة بفئة محدودة من الناس هم «الفلاسفة» و«اهل العرفان»، ومعرفة عامية، حسية وعقلية، خاصة بالعامة. اما ابن رشد فلا يعترف الا بنوع واحد من المعرفة، هي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتصعد الى المعرفة النظرية المجردة، بواسطة التعلم وتحصيل المعرفة. ومن هنا كان «الخاصة» هم اهل البرهان، اهل المعرفة العلمية، أما الجمهور فهم «الذين لا يقع التصديق لهم الا من قبل التخيل»، نظرا لارتباط قدرتهم الادراكية، بالمحسوسات فـ «يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل» (فصل المقال... ص ٢٥). ويضرب ابن رشد مثالاً لذلك فيقول: إن الجمهور لا يستطيع ان يصدق ان الشمس اكبر من الارض، لانه مشدود الى ما يمده به الحس، ولكن اذا علّمناه الطرق الحسابية التي توصل بها العلماء الى هذه الحقيقة العلمية صار قادرا على التسليم بأن الشمس اكبر فعلا من الارض على الرغم من انه لا يدرك ذلك حسيا. ويستخلص فيلسوف قرطبة من هذا المثال النتيجة التالية وهي ان «ما يتوصل اليه العقل في الآخر، (اي بعد البرهان)، هو عند الجمهور (أي قبل البرهان)، من قبيل المستحيل» (تهافت ص ٣٤٢ ج ١).

ولهذا السبب، ولهذا السبب وحده، يلوم ابن رشد فلاسفة المشرق ومتكلميه لكونهم اذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون ان يراعوا قدرته على تقبلها، فشوشوا تفكيره وعقيدته، وكانت النتيجة ان «صار الناس بهذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي ان يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لان التصريح

بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها» (الكشف عن مناهج .. ص ١٠٠). ويقول ايضا: «ان الافصاح بالحكمة لمن ليس من اهلها يلزم عن ذلك بالذات اما إبطال الحكمة واما ابطال الشريعة، وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما».

٦ ـ العقلانية في المغرب والعقلانية في المشرق.

لعلنا الان في وضع يمكّننا من تحديد السمات العامة للفكر الرشدي من جهة وربط هذا الفكر بالمجال الايديولوجي الذي نبت فيه وساهم هو في اثرائه وتوجيهه من جهة اخرى. نقصد بذلك ايديولوجية الدولة الموحدية التي عاش ابن رشد في ظلها. ان ذلك يعني انه سيكون علينا الآن ان نبرز خصوصية المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس، في أوج نضجها، اي مع ابن رشد، والمقارنة بين هذه الخصوصية، وخصوصية المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت قمة أوجها مع ابن سينا.

نعم ان المدرستين تمثلان مظهرين اساسيين، ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الاسلام، بل يمكن اعتبارهما اتجاهين عقلانيين، ليس فقط متمايزين، بل متناقضي الاتجاه: العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارابية السينوية عقلانية «صوفية»، وهذه بعض المعطيات:

ـ الفصل بين الدين والفلسفة باعتبار ان لكل منهما مجاله الخاص وطريقته الخاصة، والنظرة الاكسيومية الى كل من البناء الديني والبناء الفلسفي، النظرة التي تحرص دوما على ربط القضايا بمنظومتها الفكرية الاصلية.

ـ تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء، وفهم حرية الارادة البشرية ضمن الضرورة السببية وربط هذه الحرية بالعلم بالاسباب.

ـ الميل الى نوع عقلاني خاص من وحدة الوجود، يعتبر الإله كقوة رابطة بين اجزاء الكون وظواهره، قوة روحية هي في آن واحد، مندمجة، في الكون ومتعالية عليه.

هذا من جهة.

ـ والشعور شعورا مرهفا بخصوصية الخطاب الديني والخطاب الفلسسفي وبثقل المسؤولية الملقاة على كاهل الفيلسوف في مجتمع معظم افراده جمهور حرم من العلم والتعليم، مما يحمِّل المتعلمين فيه مسؤولية الكلمة.

ـ شعور مماثل، بل الاقتناع الاكيد، بصعوبة الامساك بالحقيقة، بل باستحالة الامساك بها

كاملة سواء في مجال الدين او مجال الفلسفة.

- الادراك الواعي للاخطار التي تحدق بمن يغامر بالكشف عنها لمن ليس مؤهلا لتقبلها، وبالتالي الادراك الواعي لثورية الحقيقة من جهة اخرى . . .

تلك هي المظاهر الاساسية او السمات العامة للعقلانية الواقعية عند ابن رشد، العقلانية التي تنطلق من ان ما يستطيع العقل ان يعرفه لا حد له ولا حصر، لان لكل شيء اسبابا ومسببات، في الطبيعة كما في الشريعة: في الطبيعة اسباب فاعلة وفي الشريعة اسباب غائية. والواقعية التي تنطلق هي الاخرى من ان ما يعرفه العقل محدود بحدود الاسباب التي يكتشفها في مجال الطبيعة وبحدود المقاصد الالهية التي يهتدي اليها في الشريعة. ولكن هذه الواقعية، بما انها عقلانية، فهي متفتحة ترى ان الحدود المشار إليها ليست مغلقة الى الابد، بل هي مفتوحة تستحث العقل وتجنبه اليأس، ومن هنا كان التأويل، ومن هنا كان الاجتهاد.

فهل يمكن القول بعد كل هذا ان ابن رشد لم يكن سوى مقلد او متمم لابن سينا او الفارابي؟لا شيء الصق بـ «التقليد» من مثل هذه الرؤية التقليدية التبسيطية. ان فكر ابن رشد يقطع مع فكر ابن سينا والفارابي، والقطيعة بينهما هي نفس القطيعة القائمة بين من يصدر عن عقلانية واقعية ومن يصدر عن «تصوف تأملي».

نعم ان فلاسفة المشرق كانوا يمارسون نوعا من التفكير العقلاني ولكنهم كانوا ينتهون دوما الى نوع من التصوف والغنوصية. اما ابن رشد فلقد احتفظ بعقلانيته الصارمة وواقعيته المتفتحة الى آخر لحظة من حياته.

لماذا؟ ما هي اسباب هذه الظاهرة؟

ان نقطة الانطلاق غالبا ما تحدد نقطة الوصول، لقد كان الفكر الفلسفي في المشرق مؤسسا على نظرية الفيض ومحكوما بها، وكما اكد ذلك، بحق، الدكتور ابراهيم بيومي مدكور فان «دراسة هذه النظرية يعني دراسة الفلسفة الاسلامية كلها. ذلك لانه حول هذه النظرية تتركز بالفعل، الإلهيات والكوزمولوجيا والفلسفة التي عرفتها المدرسة العربية (يجب ان نضيف هنا: في المشرق) فبهذه النظرية ابتعد الفلاسفة المسلمون (دائما في المشرق) عن ارسطو وبواسطتها بلغت نزعتهم الانتقائية قمة أوجها»[19]. ان الدكتور مدكور يتحدث هنا عن الفلسفة التي قرأها بواسطة الفارابي، اما نحن فنرى أن هناك اختلافاً بين الاساس الذي حدد نظرة

(19) M.I.B. Madkour: La place Al'farabi dans l'ecole philosophique musulmane p. 73 Paris 1934. –

فلاسفة المشرق والاساس الذي حدد وجهة نظر فلاسفة المغرب، ولذلك أضفنا إلى كلامه بين قوسين كلمة: في المشرق.

نعم لقد اتخذ الفكر الفلسفي في المشرق من نظرية الفيض اساسا له، وهذه النظرية نفسها هي التي يرفضها ابن رشد بقوة والتي يصفها كما رأينا من قبل بأنها «كلها خرافات وأقاويل اضعف من أقاويل المتكلمين». لقد كانت فكرة الفيض تشكل «القاعدة» الايبستيمولوجية للفكر النظري الفلسفي في المشرق، ومن هنا اكتسبت الفلسفة لدى الفارابي، ولدى ابن سينا خاصة، مظهرا ارتداديا جعلها مشدودة الى الوراء، الى مدرسة حران خاصة. «فلقد كانت فكرة فلاسفة المسلمين السابقين لابن رشد عن الكون لا تشبه بحال ما فكرة ارسطو في هذه المسألة. ذلك ان نظريتهم في الفيض، تلك النظرية الشهيرة التي تفسر لنا كيف وجدت الكثرة في العالم ابتداء من موجود واحد، قد لعبت دورا كبير الاهمية في توجيه الفلسفة الاسلامية توجيها حاسما نحو نوع من التصوف ذي طابع خاص كل الخصوص»[20] وهذا «النوع الخاص» من التصوف الذي يبرزه هنا الدكتور محمود قاسم هو ما سماه باحثون آخرون «التصوف العقلي»، أي التصوف النظري المؤسس على التأمل العقلي، وذلك تمييزا له عن «التصوف الوجداني» الذي نجده عند الحلاج مثلا، والتصوف العملي المبني على الزهد لدى اهل السنّة وغيرهم.

واذن، فلقد كانت الفلسفة في المشرق متجهة الى الوراء، لقد استعملت العقل لاضفاء نوع من المعقولية على ما هو «لا عقلي»، على نزعتها التصوفية، ومن هنا اكتست طابع «الفلسفة الدينية» الهادفة الى انشاء «دين فلسفي» مستمد من فلسفة صابئة حران، الشيء الذي كان فلاسفة المغرب والاندلس واعين به كل الوعي كما سنبين بعد قليل.

اما فلسفة ابن رشد فلقد كانت فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو، (وهل هناك فيلسوف لا يرتبط بأرسطو بشكل من الاشكال). ان الفكر الرشدي كان اقرب الى فكر عصر النهضة في اوروبا منه الى فكر ابن سينا. فعلاوة على «المدرسة الرشدية» التي عرفتها اوروبا في المراحل الاولى من نهضتها، والتي أثرت تأثيرا كبيرا في الفلاسفة الأوروبيين الاوائل، يمكن القول دون مبالغة ان كثيرا من عناصر الفكر الرشدي التي ابرزناها سابقا، قد وجدت طريقها، بشكل او بآخر، الى فلاسفة اوروبا مثل سبينوزا الذي تضم فلسفته عناصر اسلامية رشدية ويهودية واضحة. وبالاضافة الى ذلك يمكن ايضا ان نخمن، ولو على سبيل طرح فرضية صالحة لبحث طريف، بأن نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة قد تكون أثرت بكيفية او بأخرى في رواد العلمانية في اوروبا. ذلك لان فصل

---

(20) محمد قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد.. مكتبة الانجلو المصرية ـ ص ٥. القاهرة. بدون تاريخ.

المجتمع المدني عن المجتمع الديني من جهة، وفصل الفلسفة عن الدين من جهة اخرى، عمليتان متكاملتان، على الاقل من الناحية المنطقية. ان العملية الاولى هي النتيجة الطبيعية للعملية الثانية خصوصا عندما يتعلق الامر بمجتمع عانى لمدة طويلة من تحكم الكنيسة، وعرف تطورا اقتصاديا وحركة اجتماعية هيمن عليها النضال ضد الكنيسة، مما أدى في نهاية الامر الى قيام البورجوازية كطبقة جديدة جعلت من العلمانية احد شعاراتها الاساسية.

لنترك جانبا مثل هذه الفرضيات التخمينية التي تتعلق بما قد يكون هناك من تأثير في الفكر الاوروبي الحديث وايديولوجيته من طرف الفكر الاسلامي الوسيط، ولنعد الى فيلسوفنا، الى المدرسة الفلسفية بالمغرب والاندلس خلال القرن الخامس والسادس الهجريين (الثاني عشر الميلادي).

* * *

لقد تحدثنا الى الان عن المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس من خلال ابن رشد وحده، ولقد آن الاوان للحديث، ولو باختصار، عن الفلاسفة الآخرين الذين ينتمون اليها، وعن الايديولوجيا الموحدية التي أطرتها وغذتها.

سؤالان اثنان لا بد من الاجابة عنهما حتى يمكن القول فعلا بوجود مدرسة فلسفية مغربية مقابل المدرسة الفلسفية المشرقية:

السؤال الاول: هل ينطبق ما قلناه عن ابن رشد في علاقته مع ابن سينا، على كل من ابن باجة اول فيلسوف في المدرسة التي نتحدث عنها، وابن طفيل الذي ترك لنا رسالة جعل هدفها: الكشف عن اسرار «الحكمة المشرقية» التي قال بها الشيخ الرئيس ابن سينا..؟

السؤال الثاني: ما نوع العلاقة التي يمكن اقامتها بين المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس التي بلغت أوجها لدى ابن رشد، مع ايديولوجية الدولة الموحدية؟

٧ ـ المدرسة الفلسفية المغربية والثورة الموحدية.

لقد جرت العادة على التمييز في العالم الاسلامي، بين المشرق والمغرب، وهذا التمييز الذي يعود الى الفتوحات الاسلامية الاولى يعكس واقعا تاريخيا وسياسيا وثقافيا اكثر مما يعكس واقعا جغرافيا محضا. لقد عرفت الحضارة الاسلامية، على عهد العباسيين، مركزين رئيسيين: بغداد في المشرق، وقرطبة ـ فاس في المغرب، ومن دون شك، لقد احتفظت بغداد لمدة طويلة من الزمن بالاسبقية والصدارة، لقد كانت المركز الاصل للثقافة العربية الاسلامية، المركز الذي أمد المراكز الاخرى، بما في ذلك قرطبة وفاس بما كان يستهلكه

علماؤهما من معارف وعلوم، سواء في ذلك «العلوم النقلية» أو «العلوم العقلية»، ومن هنا تلك الظاهرة التي تتمثل في أن مؤلفات العلماء في المغرب والاندلس كانت في الجملة تكراراً لما كتبه المشارقة، وذلك إلى درجة أن أحد علماء المشرق لم يتردد في القول، بعد اطلاعه على احد مؤلفات المغرب الاسلامي: «هذه بضاعتنا ردت الينا».

هذا صحيح على العموم، ولكن فقط قبل الدولة الموحدية، ذلك لان الحركة الاصلاحية التي قام بها ابن تومرت قد تحولت بسرعة، وبتأثير من عوامل سياسية الى ثورة ثقافية اتخذت شعارا لها: «نبذ التقليد والعودة الى الاصول» الشيء الذي يعني آنئذ: الكف عن تقليد المشارقة والعمل على تشييد ثقافة (اسلامية بدون شك) اصيلة ومستقلة.

ودون الدخول في تفاصيل هذه الحركة التجديدية التي ما زالت في حاجة الى بحث علمي شامل، نسجل هنا ان الانتاج الفلسفي في الاندلس لم يبدأ الا مع ابي بكر الصائغ ابن باجة (المولود في سرقسطة عام ٤٧٥ هـ ـ ١٠٨٢ م والمتوفي في فاس عام ٥٣٣ هـ ـ ١١٣٨ م). لقد عاش ابن باجة في السنوات التي عرفت افول دولة المرابطين وظهور دعوة المهدي بن تومرت التي اتخذت طابع الثورة السياسية والايديولوجية ابتداء من عام ٥١١ هـ. اما ابن طفيل الذي كان احد كبار موظفي الدولة الموحدية فقد كان معاصرا لابن رشد صديقا له مؤثرا فيه ومتأثرا به، وهو الذي قدم فيلسوفنا ـ كما هو معروف ـ الى الخليفة الموحدي ابي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي كلفه رسميا، كما اشرنا الى ذلك قبلاً، بشرح مؤلفات ارسطو متشكيا من قلق عبارات الترجمة العربية لتلك المؤلفات.

لنسجل اذن، ان الفلاسفة الثلاثة الكبار الذين تتكون منهم المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس قد عاشوا جميعا، بكيفية او باخرى، الثورة الثقافية التي دشنها ابن تومرت والتي اتمها، أو على الاقل تحرك في اطارها، خلفاؤه من بعده.

لنترك الحديث عن مدى تأثير آراء ابن تومرت في تفكير ابن رشد الى حين، ولنبدأ بالبحث فيما اذا كانت آراء ابن باجة وابن طفيل الفلسفية تنسجم فعلا مع فلسفة ابن رشد. ان الدراسة المقارنة التفصيلية ضرورية هنا، ولكننا، نظرا لطبيعة موضوعنا، سنكتفي ببعض الخطوط العامة.

* * *

كثيرون هم الباحثون الذين يعتقدون ان الفكر الفلسفي في المغرب والاندلس قد لقي نفس المصير الذي لقيه الفكر الفلسفي في المشرق، نعني بذلك «الارتداد» نحو التصوف. واذا كان بعضهم يتردد في نسبة نوع من التصوف الى ابن رشد، فانهم يؤكدون جميعاً هذه

الظاهرة بالنسبة لكل من ابن باجة وابن طفيل، بل ان من الباحثين من يربط ابن باجة بالفارابي وابن طفيل بابن سينا ربطا عضويا. اننا نخالف هذا الاتجاه في البحث ونعتبره ابعد ما يكون عن حقيقة الامور، انه الاتجاه التقليدي التبسيطي الذي يطغى عليه التعميم الفج، التعميم الذي ينطلق من تلك الفكرة التي اشرنا اليها من قبل، والقائلة ان مفكري المغرب الاسلامي لم يفعلوا اكثر من تكرار واجترار ما انتجه مفكرو المشرق العربي.

ولتصحيح هذه الرؤية الخاطئة لا بد من دراسة معمقة للفكر الفلسفي في المغرب، لا بد من قراءة جديدة له. والصفحات التالية تقدم ما نعتقده صالحا ليكون منطلقا لهذه القراءة الجديدة المطلوبة.

ـ لنسجل اولا ان ما نشر من مؤلفات **ابن باجة** كرسائله الالهية او ما يزال مخطوطا في المكتبات الاوروبية من شروح وتعاليق له على ارسطو يدل دلالة واضحة على انه **قد دشن فعلا العمل الذي تممه ابن رشد من بعده**، نعني بذلك «قراءة» ارسطو قراءة غير متأثرة بتأويلات ابن سينا، واعادة شرحه شرحا اصيلا اقرب الى روح الفلسفة الارسطية. يقول ابن الامام، وهو معاصر وصديق لابن باجة، جمع كتبه، يقول: «ويشبه انه لم يكن بعد ابي نصر الفارابي مثله ـ أي مثل ابن باجة ـ في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، فانه اذا قرنت اقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي . . . بان لك الرجحان في اقاويله وفي حسن فهمه لاقاويل ارسطو»[21]. ويقول ماجد فخري الذي نشر «رسائل ابن باجة الالهية» واطلع على مخطوطاته حول العلوم الطبيعية: «**فهذه التعاليق الطبيعية، تشهد له بطول الباع في الغوص على معاني ارسطو غوصا لم يبزه فيه الا ابن رشد**»[22].

ومما له دلالة خاصة في هذا الصدد ان ابن باجة في رسائله الالهية المنشورة لا يشير ادنى اشارة الى ابن سينا وإنما يحيل مباشرة إلى أرسطو وأفلاطون، واحياناً إلى شروح الفارابي على كتب ارسطو المنطقية والسياسية. أما رسالته «تدبير المتوحد» التي يربطها بعض الباحثين بالمدينة الفاضلة للفارابي فلا علاقة لها اطلاقاً باشكالية الفارابي، ولا بنظريته في الفيض التي أسس عليها مدينته تلك. إن رسالة «تدبير المتوحد» **تعكس بصدق وضعية الفيلسوف العقلاني الذي وجد نفسه وحيداً في مجتمع حوصرت فيه الفلسفة محاصرة شديدة من طرف الفقهاء المتزمتين، وضعية الفيلسوف ابن باجة نفسه في عهد المرابطين**. انها ليست بناء خيالياً لمدينة فاضلة بل هي محاولة من طرف الفلسفة المحاصرة لتحصين

(21) انظر نص مقدمة ابن الامام لكتب ابن باجة في ملحق ادرجه ماجد فخري في «رسائل ابن باجة الالهية» التي حققها ونشرها في بيروت دار النهار. ١٩٦٢. ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(22) نفس المرجع ص ١٩.

نفسها والدفاع عن حقها في الوجود. أما قضية «الاتصال» التي أثارها ابن باجة وتناولها من بعده ابن رشد، فلا علاقة لها بـ«الاتصال» الذي تحدث عنه فلاسفة المشرق وبعض المتصوفة. ان المسألة هنا لا تتعلق لا بنظرية الفيض ولا بـ«الالهام» والعرفان، بل هي محاولة لحل المشكلة التي تركها ارسطو بدون حل، مشكلة «العقل الفعال» بالمعنى الارسطي، لا «العقل الفعال» في نظرية الفيض.

أما ابن طفيل صديق ابن رشد فقد صرح فعلاً في مقدمة رسالته «حي بن يقظان» بأنه يريد أن يذكر «اسرار الحكمة المشرقية» للشيخ الرئيس ابن سينا، ولكن ذكر هذه «الاسرار» والكشف عنها لا يعني تبنيها ولا الدفاع عنها، بل بالعكس، لقد جاء الاطار الذي وضعها فيه ابن طفيل هو نفسه الاطار الذي تحرك داخله ابن رشد، نعني بذلك فصل الدين عن الفلسفة. لقد عاش حي بن يقظان الذي يمثل طريق «الفلسفة المشرقية»، في جزيرته، بعيدا عن جزيرة سالامان الذي يمثل طريق الوحي، لقد بقي كل منهما بعيدا عن الآخر الى ان جمعت بينهما الصدفة فاكتشفا انهما ينشدان نفس الهدف بطريقين مختلفين تماما: طريق الفلسفة وطريق الدين.

نعم لقد فشل حي بن يقظان في إقناع جمهور سالامان، جمهور المؤمنين، بأن طريقه وطريقهم واحدة، وان العبادات والطقوس الدينية التي يمارسونها ليست مقصودة لذاتها، بل لاجل ان توصلهم الى ما وصل اليه هو نفسه بمجرد النظر والتأمل، انهم ان فعلوا مثله، و«ارتفعوا» الى مستواه صاروا في غنى عنها، او على الاقل فهموا حقيقتها والمقصود منها. **وهنا اشارة واضحة من طرف ابن طفيل الى كون ابن سينا اراد في «الفلسفة المشرقية» ان يدمج الدين في الفلسفة وتشييد فلسفة دينية أو دين فلسفي.** أما مضمون هذه «الفلسفة الدينية» ومصدرها فيقدمها لنا ابن طفيل بوضوح كامل لدى تحليله لمراحل الطريق التي اوصلت حي بن يقظان الى اكتشاف واجب الوجود: **لقد ربط ابن طفيل تأملات حي بن يقظان وهي نفسها آراء ابن سينا، بعقيدة الروحانيين من صابئة حران ربطا مباشرا،** فهو مثلهم يعتبر الاجرام السماوية آلهة، ولذلك يجاهد نفسه للتشبه بها انواعا من التشبه، يعتبرها موجودات قديمة تقوم بدور «الوساطة» بين واجب الوجود (الله) وبين الانسان، فهي مصدر الامطار والرياح، وهي المتحكمة في العالم السفلي كله، بما فيه الانسان. ان مقارنة دقيقة بين عقيدة الحرانيين كما يعرضها الشهرستاني في «الملل والنحل» وبين «عقيدة» حي بن يقظان كما يعرضها ابن طفيل، تبين بوضوح ان «الحكمة المشرقية» التي يعرضها ابن طفيل في رسالته منسوبة الى ابن سينا، هي نفسها الفلسفة الدينية التي شيدها صابئة حران المتأثرين «بوثنية الساميين القديمة المزوجة بالابحاث الرياضية والفلكية وبنظريات المذهب

الفبتاغوري الجديد والافلاطوني الجديد، والمصطبغة بصبغة التصوف والاسرار الكونية»، تلك الفلسفة الدينية التي تنسب نفسها الى «هرمس المثلث الحكمة والى اغاثا ذيمون وأورانيوس وغيرهم»[23].

لقد نسب ابن طفيل حكمة ابن سينا المشرقية الى اصلها الحراني بطريقة رمزية ذكية من خلال تحليل طريق حي بن يقظان، وعبَّر عن «ارتداد» ابن سينا الى فكر الحرانيين بطريقة اذكى حيث رمز له بأبسال الذي ولد وعاش في مجتمع سالامان الديني، والذي اعجب بكلام حي بن يقظان و«فلسفته» فالتحق به عند عودته الى جزيرته، تاركا سالامان مع جمهوره الجاهل.

تلك هي الخطوط العامة للقراءة التي نقترحها لرسالة ابن طفيل هذه، وهي القراءة التي استوحيناها من فقرة لابن رشد ينسب فيها بصراحة فلسفة ابن سينا المشرقية الى عقيدة الحرانيين تلك، يقول ابن رشد حكاية عن اهل زمانه «قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق، فانهم يرون ان الآلهة عندهم هي الاجرام السماوية، على ما كان يذهب اليه». (تهافت ص ٦٤٠ ج م). ومما له دلالة في هذا الصدد ان ابن رشد يورد هذا التصريح «الخطير» في معرض مناقشته لاعتراض الغزالي على فكرة ابن سينا في «واجب الوجود بذاته»، فقد زعم ابن سينا، كما رأينا قبلا، انه استطاع ان يحل مشكلة قدم العالم وأن يبرهن في ذات الوقت على وجود الله بمجرد «القسمة العقلية» قسمة الوجود الى ثلاثة: واجب بذاته، وممكن بذاته، وممكن بذاته واجب بغيره - **ونستطيع الان الرجوع بهذه «القسمة العقلية» المزعومة الى اصلها الفلسفي الديني، انها نفس القسمة «الانطولوجية» التي اعتمدتها عقيدة صابئة حران، قسمة الوجود الى: واجب الوجود (أي الله)، ثم الاجرام السماوية - الآلهة (التي تقابل ما اسماه ابن سينا بـ «الممكن بذاته الواجب بغيره») ثم عالم الكون والفساد، عالم ما تحت القمر (الذي سماه ابن سينا بـ «الممكن بذاته فقط»).**

واذن، فلقد ربط كل من ابن طفيل وابن رشد فلسفة ابن سينا المشرقية هذه باحدى عقائد اهل المشرق ذات الطابع الوثني، اما مضمون رسالة حي بن يقظان لابن طفيل وطابعها العام، (الفصل بين الدين والفلسفة كطريقين مختلفين والوصل بينهما في الغاية والهدف)، اما مضمون رسائل ابن باجة وطابعها العام، **اما** مؤلفات ابن رشد بالاحرى، فذلك ما يؤكد حقيقة اساسية، حقيقة **استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس**

---

(23) ديبور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٢.

استقلالا تاما عن زميلتها في المشرق.

يبقى، بعد تأكيد هذه الحقيقة، البحث عن مصدر خصوصية المدرسة الفلسفية المغربية الاندلسية، والكشف عن الاطار الايديولوجي الذي تحركت فيه هذه المدرسة. ان عقلانية ابن رشد الواقعية المتفتحة المستقبلية لا يمكن ربطها، بشكل من الاشكال، بالميتافيزيقا الفيضية كما هي عند الفارابي وابن سينا، انها بالعكس من ذلك، تتويج لثورة ثقافية احدثتها حركة ابن تومرت التجديدية. ولقد كان من «الملائم»، لو اننا قصدنا التأريخ للمدرسة الفلسفية المغربية الاندلسية على الطريقة التقليدية، ان نبدأ هذه الدراسة بما نريد ان نختتمها به الآن: أعني بيان أصول هذه المدرسة وتحليل اطارها الايديولوجي العام، ولكننا آثرنا ترك هذا الى نهاية البحث لاننا نريد من هذه الخاتمة ان تكون لا «خاتمة البحث» بل بداية البحث عن رؤية جديدة لتراثنا الفكري، والفلسفي منه على الخصوص.

* * *

ان المعطيات التي سنسجلها هنا بسرعة كانت نتيجة سؤال «ثانوي» شغل ذهننا خلال اعدادنا لهذه الدراسة. وكثيرا ما تكون الاسئلة «الثانوية» طريقا لحل مشاكل اساسية ـ هذا السؤال هو: كيف يمكن تفسير هجوم ابن رشد الشديد على الاشاعرة وهو الذي كان يعيش في كنف دولة الموحدين التي يقول عنها معظم المؤرخين انها كانت اشعرية العقيدة؟

لقد اهتدينا الى الجواب عن هذا السؤال من خلال الرجوع الى كتاب المهدي بن تومرت، «**كتاب أعز ما يطلب**»(24) الذي جمع فيه خليفته عبد المؤمن الاحاديث والتعاليق التي تشكل الاساس النظري او الاطار الايديولوجي لدعوة ابن تومرت الاصلاحية. فمن خلال هذه الاحاديث والتعاليق يتبين بوضوح ان الموحدين وعلى رأسهم ابن تومرت لم يكونوا أشاعرة، وانما كانوا اصحاب مذهب خاص في التوحيد، فيه جوانب أشعرية وأخرى معتزلية وجوانب من مذهب ابن حزم الظاهري، بالاضافة الى فكرة «الامام المعصوم» الشيعية التي تبناها ابن تومرت لضرورة سياسية فقط، ضرورة جمع الناس حوله، وقد الغى الخليفة المنصور الموحدي شعار «الامام المعصوم المهدي المعلوم» عندما اصبحت الدولة الموحدية في غنى عنه سياسيا، أي عندما توطد حكمها وبلغت قمة عظمتها.

ليس هذا وحسب، بل ان البحث عن جواب للسؤال المذكور وضع أيدينا على مصدر

---

(24) نشره جولدسهير بالجزائر عام ١٩٠٣، وهو عبارة عن مجموع جمع فيه عبد المؤمن بن علي خليفة ابن تومرت احاديث وتعاليق هذا الاخير.

اساسي من مصادر فكر ابن رشد، وعلى الاطار الايديولوجي التي تحرك فيه فيلسوف قرطبة: انه الدعوة الموحدية ذاتها، وبالضبط توجيهات ابن تومرت كما احتفظ لنا بها كتابه «أعز ما يطلب». **ان هذا الكتاب الذي يضم احاديث ابن تومرت وتوجيهاته اشبه ما يكون بمقال جديد في منهجية التفكير والبحث في شؤون العقيدة والشريعة، ان المبدأ المنهجي الذي قاد تفكير ابن تومرت في هذا الكتاب هو مبدأ «الثالث المرفوع». وبعبارته المفضلة مبدأ: «لا وسط بين النفي والاثبات». والحق اننا في هذا الكتاب نجد انفسنا امام رفض صارم لتلك «القيمة الثالثة» التي كان ينشدها بالحاح التفكير الكلامي والفلسفي في المشرق، بل امام نقد صريح واضح لقياس الغائب على الشاهد، الذي قلنا عنه انه كان بمثابة القوة المحركة لبنية الفكر النظري في المشرق. (راجع الفقرة الأولى والثانية من هذا البحث).**

نعم، ينتقد ابن تومرت قياس الغائب على الشاهد بنفس القوة وبنفس الطريقة التي انتقده بها ابن رشد من بعد، بل ان ابن تومرت يعمم نقده لهذا القياس على مجالات الفقه والكلام والنحو، متخذا من نقده هذا اساسا منهجيا ابيستيمولوجيا لنقده الايديولوجي الذي استهدف مباشرة عقيدة «التجسيم» و«التشبيه» لدى المرابطين.

ففي مجال الفقه يرى ابن تومرت ان الحكم الشرعي لا يثبت بالقياسات الفقهية لانها في نظره لا تفيد اليقين، بل تحرك الظن والشك لا غير. ان الذي يثبت الحكم الشرعي في نظره هو الاصل، والاصل فقط، ومن هنا كانت دعوته الى الرجوع الى الاصول. يقول: «لا يثبت حكم في الشريعة بالظن، ولا يثبت الا بالعلم، والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات الى الاصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق» (أعز ما يطلب ص ٨). واذا كان الفقهاء يلتمسون معرفتهم الظنية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذي يعتمدون فيه على ما يسمونه «العلة»، كما لاحظنا قبلا - فان ابن تومرت يرى ان هذه «العلة» ليست علة على الحقيقة وانما هي «امارة» وعلامة يثبت الحكم عندها ولا يثبت لها، يقول: «الاصل يثبت به الحكم، والامارة يثبت عندها الحكم . . وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والارض» (أعز . . ص ٢٥). هكذا نلاحظ ان النقد الذي وجهه الغزالي للعلية في مجال الطبيعة ينقله ابن تومرت الى «العلة» بالمفهوم الفقهي . . وغني عن البيان القول ان نقد العلة الفقهية بهذا الشكل الصارم يبطل قياس الغائب على الشاهد وينسفه من اساسه.

اما في مجال علم الكلام فاننا نصادف انتقاد ابن رشد لمنهج المتكلمين اي الاستدلال بالشاهد على الغائب، لقد رأينا كيف ان ابن رشد بنى نقده لهذا الاستدلال على اساس ان الشاهد والغائب في هذا المجال ليسا من طبيعة واحدة، (عالم الغيب او العالم الالهي يختلف

اختلافا جذريا عن عالم الطبيعة والانسان) وانه لا يجوز، بسبب ذلك، قياس احدهما على الآخر، وهذا نفسه ما قرره ابن تومرت من قبل، يقول مثلا: «ان الموجود المطلق (اي الله) هو القديم الازلي الذي استحالت عليه القيود والخواص والمختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص» (ص ١٩٥ ـ ١٩٦). ولذلك لا يجوز قياسه بعالم الشهادة، عالم الطبيعة والانسان الذي كله تقييد وتخصيص، ويقول ايضا: **«بطل قياس الغائب على الشاهد اذ لا جامع بينهما، لان كل واحد منهما مضاد للآخر ولان ذا (الله) يفعل، وذا (العالم) لا يفعل، وذا قديم، وذا محدث، وذا مفتقر، وذا غني، فاذا قيس احدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا، لان القياس انما يصلح بين المتماثلين، وبين المختلفين اذا كان بينهما شبه، والله سبحانه ليس له مثل ولا شبه، فاذا بطل هذا، بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد»** (ص ١٦٨).

واضح ان ابن تومرت يربط التشبيه الذي اتهم به المرابطين بقياس الغائب على الشاهد، ومن هنا كان هذا النقد المنهجي نقداً ايديولوجيا في نفس الوقت.

وينتقد ابن تومرت هذا النوع من القياس في مجال النحو ايضا، وذلك على اساس ان اللغة لا تثبت بالقياس، قياس الغائب على الشاهد، وانما تثبت، مثل الشريعة والعقيدة، بالاصول، والاصل في مجال النحو هو السماع، لان اللغة كما يقول ابن تومرت قائمة على المواضعة لا على البرهان «وأما فهم كيفية مواضعة اللغة فهي ضربين: مباشرة وواسطة». المباشرة هي السماع المباشر، الواسطة هي النقل المتواتر.

وكما ترددت أصداء نقد ابن تومرت لقياس الغائب على الشاهد في تفكير ابن رشد وبقوة، فانها ترددت، وبنفس القوة كذلك، في تفكير علماء النحو في الاندلس، فهذا ابن مضاء القرطبي الذي كان معاصرا لابن رشد يؤلف كتابا بعنوان «الرد على النحاة». ان آراء ابن مضاء القرطبي في إبطال القياس النحوي معروفة لدى المختصين، وليس هنا مجال تفصيل القول فيها، فلنكتف، اذن، بتأكيد هذه الحقيقة التي ابرزها الدكتور شوقي ضيف في تقديمه لهذا الكتاب، يقول شوقي ضيف: **«ان العصر الذي الف فيه كتاب «الرد على النحاة» كان عصر ثورة على المشرق وأوضاعه في الفقه وفروعه. وقد كانت دولة من الموحدين ـ منذ اول الامر ـ تدعو الى هذه الثورة، حتى اذا كان يعقوب رأيناه يأمر باحراق كتب المذاهب الاربعة، يريد بذلك ان يرد فقه المشرق الى المشرق، وقد تبعه ابن مضاء القرطبي قاضي القضاة في دولته، فألف كتاب «الرد على النحاة» يريد ان يرد به نحو المشرق الى المشرق».**

بقي علينا ان نضيف تتميما للصورة: وبالمثل الف ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» يريد به ان يرد فلسفة المشرق الى المشرق، وكتابه «الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة»

يريد به ان يرد «كلام» المشرق الى المشرق.

وبعد، فلقد ركزنا هذا البحث على الدفاع عن أطروحة اساسية هي القول بوجود قطيعة ابيستيمولوجية بين فكر ابن رشد وفكر ابن سينا، قطيعة على مستوى المنهج ومستوى المفاهيم، ومستوى الاشكالية، وبامكاننا الآن ان نضيف ان الظاهرة الرشدية لم تكن فريدة غريبة، بل كانت جزءا من ظاهرة عامة، ظاهرة الثورة التجديدية التي احدثتها الدعوة الموحدية في الفكر والثقافة، في كل من المغرب والاندلس، الثورة على التقليد، في كافة المجالات في مجال الفقه ومجال النحو ومجال الكلام والفلسفة،وأيضاً في مجال الادب والبلاغة[25]

في اطار هذه الثورة الثقافية التجديدية التي رفعت شعار العودة الى الاصول يدخل احراق كتب الفقه المقلدة وبأمر من الخليفة الموحدي، وفي نفس الاطار يدخل «الرد على النحاة» الذي تولى القيام به قاضي قضاة هذا الخليفة، ابن مضاء القرطبي، وفي اطار هذه الثورة الثقافية ايضا يجب ان ننظر الى عمل ابن رشد. واذا كانت الكتب التي ترجمت لابن رشد تشير الى ان الخليفة الموحدي أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن قد طلب منه القيام بشرح كتب ارسطو، فليس ذلك، فقط، لكون «عبارات ارسطو» مستغلقة قلقة، كما يحكي المؤرخون، بل لان هذا الخليفة كان يريد ـ فيما نعتقد ـ شرحا جديدا اصيلا لا يتقيد بتأويلات المشرق، ولا يستبعد ان يكون ابن رشد قد الف كتابه «تهافت التهافت» بأمر من هذا الخليفة نفسه.

ليس غريبا اذن ان يختم ابن رشد كتابه «فصل المقال»- بالثناء والتنويه بالخلفاء الموحدين الذين يقول عنهم: أنهم رفعوا عن الفلسفة «كثيراً من الشرور» التي اصابتها على أيدي «الأصدقاء الجهال». والأصدقاء الجهال الذين يقصدهم ابن رشد هنا ليسوا الفقهاء، فلقد كانوا خصوماً لها الداء، بل انه يقصد المتكلمين والفلاسفة في المشرق الذين خلطوا بين مسائل الدين ومسائل الفلسفة.. ويتابع ابن رشد تنويهه بالخلفاء الموحدين فيقول عنهم: أنهم انعموا الخيرات «وبخاصة على الصنف الذي سلك مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق»، وانهم، أي الخلفاء الموحدون، دعوا «الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص إلى وجوب النظر التام في اصل الشريعة».

---

(25) ان الثورة في الاندلس على تقليد المشرق معروفة وقد ترددت اصداؤها في كل مجال. ما يهمنا هنا هو ربط المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس بالمناخ الذي عاشت فيه. هذا من جهة، ومن جهة اخرى نشير الى إنه إذا كنا ربطنا النزعة النقدية في تفكير ابن رشد بنزعة مماثلة نجدها عند ابن تومرت معتبرين هذه اصلا لتلك، فانه من الضروري القول انهما ترجعان معا الى ابن حزم وفكره النقدي.

هذه شهادة ثمينة من فيلسوف منطقي رياضي لا يعرف التملق ولا الحشو سبيلا الى لسانه او قلمه، شهادة تلخص في كلمات قليلة نتائج الثورة الموحدية في مجال العلم والثقافة.

* * *

ثورة تجديدية في الثقافة العربية ومنهجية التفكير العربي، دشنها ابن تومرت وبلغ بها قمتها فيلسوف قرطبة ابو الوليد بن رشد، فهل يستطيع الجيل الصاعد تأصيل الفكر العربي المعاصر، بنفس القوة والحماس اللذين حركا اعظم فيلسوف عربي، ابن رشد، فيلسوف الفردوس المفقود؟

ان بوادر هذا الانبعاث العقلاني الواقعي المتفتح في الفكر العربي المعاصر، مشرقا ومغربا، تبشر بعطاءات خصبة لا نشك في انها ستغني ثقافتنا العربية بما يجعلها، في آن واحد، اصيلة ومعاصرة.

ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون[1]

١ ـ المشكل الابستيمولوجي في مشروع ابن خلدون

عصر ابن خلدون، تجربته السياسية، دراسته وتطوره الفكري، نظرياته السياسية والاجتماعية، تفسيره للتاريخ الاسلامي... كل ذلك ان يتناوله هذا البحث. لقد درسنا هذه الجوانب المهمة والاساسية في فكر ابن خلدون دراسة مفصلة في بحث سابق[2]. سنقتصر في هذا البحث، اذن، على جانب آخر من فكر ابن خلدون لم يكن يتسع له المجال الذي حددناه لدراستنا السابقة، جانب يعتبره كثير من الباحثين ثانويا في الفكر الخلدوني ـ رغم انه يشمل نحو ثلث المقدمة ـ انه الجانب المتعلق بآرائه في المعارف والعلوم، وسنرى انه يكتسي من الاهمية اكثر مما يعتقد، سواء بالنسبة لمشروعه الذي ضمنه مقدمته المشهورة، او بالنسبة للفكر العربي الاسلامي وسياق تطوره.

ان آراء ابن خلدون في المعارف وأنواعها والعلوم وأصنافها لم تكن مجرد استطرادات ولا مجرد افكار جاءت نتيجة تداعي المعاني، بل انها جزء لا يتجزأ من المشروع الخلدوني، يكتسي من الاهمية ـ داخل هذا المشروع ـ مثل ما يكتسيه اي جانب آخر منه، كنظريته في العصبية او في الخلافة... وسيكون من جملة اهداف هذا البحث توضيح ذلك بشكل يبرز وحدة الفكر الخلدوني من خلال وحدة إشكاليته. اما الهدف الرئيسي، فعلاوة على انه يخدم نفس القضية، فهو اكثر طموحا: ان التحليل الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته عن المعرفة

---

(1) نص البحث الذي ساهمنا به في الندوة التي عقدتها كلية الآداب بالرباط بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف مقدمة ابن خلدون (١٤ ـ ١٧ فبراير ١٩٧٩).

(2) انظر كتابنا: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، دار النشر المغربية. الدار البيضاء ١٩٧٩ طبعة ثانية.

وأنواعها والعلوم وأصنافها ينطوي في نظرنا على ابستيمولوجيا كاملة، بالمعنى الحديث للكلمة، اي بوصفها «نظرية في العلوم»، وبعبارة اوضح، بوصفها «دراسة نقدية لمبادىء العلوم وفروضها ونتائجها وأصنافها لبيان أسسها المنطقية وحصيلتها الموضوعية». واذن، فستكون مهمتنا في هذا البحث هي **اعادة بناء الخطاب الابستيمولوجي الخلدوني** بشكل يبرز وحدته الداخلية ويكشف، في ذات الوقت، عن انتمائه الاشكالي، على اعتبار ان كل بحث في المعرفة ينتمي بالضرورة الى اشكالية معرفية (= نظرية).

صحيح ان اشكالية ابن خلدون هي اشكالية «تاريخية» اساسا، تطرح نفسها على مستوى فلسفة التاريخ «التأملية» وفلسفة التاريخ النقدية[3] ولكنها في ذات الوقت تتحرك داخل منظومة فكرية عامة لها اشكاليتها الخاصة، نعني بذلك الفكر العربي الاسلامي واشكاليته النظرية التي حددنا معالمها الاساسية في دراسة سابقة[4]. ان الخطاب الابستيمولوجي الخلدوني منظورا اليه من هذه الزاوية سيكون بالضرورة خطابا مزدوجا، يعالج من خلال موضوعه الخاص، المباشر، موضوعا أعم يستقي منه مبادئه ومنطلقاته. وهكذا فمن خلال معالجة «أصناف المدركين للغيب...» و «العلوم وأصنافها..» كظواهر عمرانية (= اجتماعية)، يدرس ابن خلدون العلاقة بين «النقل والعقل»، بين الفلسفة والدين، وفي ذات الوقت يستقي من هذه «العلاقة» كما يتصورها مبادئه «المعرفية» التي يصدر عنها في دراسة الجانب الروحي ـ الفكري في العمران البشري. ومن هنا الهدف المزدوج لدراستنا هذه: وضع الابستيمولوجيا الخلدونية في مكانها داخل المشروع الذي تبشر به وتشرحه «المقدمة» اولا، ووضعها ثانيا في مكانها من سياق تطور الفكر العربي الاسلامي: نقصد الفكر النظري الذي تستقطبه اشكالية «التوفيق» بين «النقل» و «العقل».

* * *

بعد هذا التوضيح حول موضوع هذه الدراسة لننتقل الى توضيح آخر يتناول هذه المرة مقدمة ابن خلدون كظاهرة لا نقول «فريدة»، بل «عادية» في حركة التأليف في العالم العربي والاسلامي في القرون الوسطى. ان مقدمة ابن خلدون كـ «مقدمة» نظرية ابستيمولوجية لكتاب يتناول موضوعا محددا او علما معينا لم تكن فريدة اطلاقا، بل انها **احدى مقدمات ابستيمولوجية كثيرة**، نجدها في مستهل معظم المؤلفات الامهات في الفكر العربي

(3) الاولى موضوعها التاريخ كأحداث.. والثانية موضوعها التاريخ كمعرفة.

(4) انظر دراستنا بعنوان: المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد. وهي منشورة في هذا الكتاب.

الاسلامي، الشيء الذي يدل دلالة واضحة على الاهمية الكبيرة التي كان يوليها أسلافنا للبحث الابستيمولوجي، أي لتأسيس دراساتهم ومناقشاتهم على مبادىء واضحة يتم التصريح بها والاتفاق عليها.

وحتى نتمكن من ابراز اهمية ظاهرة «المقدمات» الابستيمولوجية التي تستهل بها المؤلفات العربية القديمة لا بد من الاشارة الى ان الفكر العربي الاسلامي، قد عرف منذ وقت مبكر، محاولات ابستيمولوجية رائدة رافقت نشأة وتطور العلوم العربية الاسلامية. لقد حرص النحاة، منذ الابحاث الاولى في «علم النحو»، على نقد الاسس التي يقوم عليها علمهم، والنتيجة هي ظهور مؤلفات ممتازة في فلسفة النحو، مؤلفات ذات قيمة ابستيمولوجية وألسنية فائقة. ومثل ذلك فعل علماء أصول الفقه مقننو الطريقة الاستقرائية - ربما لاول مرة في التاريخ - اما الفلاسفة الاسلاميون فعلى الرغم من انهم قد ساروا على درب ارسطو في ابحاثهم المنطقية، فلقد حاولوا مع ذلك تخطي سياج المشائية التقليدية سواء في تصنيفهم للعلوم او نقدهم لها، اما اخوان الصفا فرسائلهم تنطوي على محاولة ابستيمولوجية فريدة، محاولة اشمل وأعم نظرا للطابع الموسوعي لرسائلهم التي ارادوا ان يجعلوا منها دائرة معارف تندمج فيها الفلسفة والعلم والدين اندماجا يحقق الانسجام بين العقل والنقل على اساس ابستيمولوجي قوامه «عقلنة» اللامعقول بالشكل الذي يجعله يتعايش في سلام مع المعقول[5].

هذا الاهتمام بالبحث الابستيمولوجي في الفكر العربي الاسلامي كان نتيجة طبيعية لظاهرة هيمنت على مختلف منازع هذا الفكر، ظاهرة **الجدال والمناقشة**، فسواء تعلق الامر بالتفسير او بالحديث او بالفقه او بالنحو او بالكلام او بالفلسفة... نجد انفسنا دائما امام مذاهب وفرق تربط بينها، وتفرقها في آن واحد، مساجلات ونقاشات لا حد لها ولا حصر، مما جعل الجدال والمناظرة فنا، بل «علما»، قائم الذات في الثقافة العربية يدرسه الطلبة في المراحل العليا من دراساتهم. ولكي يستقيم النقاش ويتحقق له الحد الادنى من التفاهم، حرص المؤلفون القدامى على بناء تأليفهم بناء منطقيا، وعلى أسس منهجية واضحة كثيرا ما يفصحون عنها في مقدمات خاصة يجعلونها بمثابة «المدخل والمقدمات». وهكذا فلا يكاد يخلو كتاب من الكتب الامهات، سواء في الفقه والنحو والكلام او في الفلسفة والعلوم التابعة لها، من «مقدمات» منهجية ابستيمولوجية تشرح المبادىء التي يرتكز عليها المؤلف، والمنهاج الذي يروم اتباعه والقضايا التي سيطرحها للمناقشة،... الخ. وكثيرا ما تتحول «المقدمة» الابستيمولوجية الخاصة الى «مدخل» ابستيمولوجي عام يتناول المعرفة وأنواعها والعلوم

---

(5) سنعود لتسليط بعض الاضواء على هذه النقطة في مرحلة لاحقة من البحث.

وأصنافها والمناهج . . . الخ ليخلص المؤلف بعد ذلك الى ما يهم الميدان الذي يخصه.

ومقدمة ابن خلدون، في نظرنا، امتداد لهذا التقليد الذي عرفته المؤلفات الاسلامية، فهي من هذه الزاوية احدى «مقدمات» كثيرة يريد منها اصحابها «تأسيس» الموضوع الذي سيتناولونه تأسيسا منطقيا منهجيا (= ابستيمولوجيا). ولكن الفرق بين تلك «المقدمات» و «مقدمة» ابن خلدون هو ان الهدف من كثير من تلك «المقدمات» كان تأسيس وجهة نظر داخل علم قائم، فاذا تعلق الامر بعلم الكلام مثلا نجد المؤلف الاشعري النزعة يأتي بمقدمات ابستيمولوجية ـ منطقية يحاول ان يجعلها مبادىء او جزءاً من المبادىء التي ستقوم عليها استدلالاته اللاحقة التي يثبت بواسطتها صحة العقيدة الاشعرية، ومثل ذلك يفعل المعتزلي، كما نجد نفس الشيء في كتب أصول الفقه. ولا تخلو كتب التاريخ نفسها من هذه الظاهرة، حيث نجد كثيرا من المؤرخين يستهلون مؤلفاتهم بـ «مقدمة» في «فائدة» التاريخ، او في المنهج الذي سيتبعه المؤرخ ـ ولكن هذه المقدمات كلها لم تكن تتجاوز بضع صفحات، سرعان ما يتخلص المؤلف منها ـ خصوصا عندما اصبحت مجرد تقليد ـ لينصرف الى موضوعه. وتأتي مقدمة ابن خلدون كمقدمة متميزة بين جميع «المقدمات» التي اشرنا اليها، لانها لم تكن فقط مقدمة لـ «تأسيس» وجهة نظر او بيان منهج بل كانت اكثر من ذلك، **مقدمة لتأسيس علم جديد يتم بواسطته رفع التاريخ من مستوى الفن الى مستوى العلم.**

فعلاً، لقد كان غرض ابن خلدون من مقدمته ان تكون «مقدمة» نظرية، ابستيمولوجية منهجية، الهدف منها رفع الكتابة التاريخية عن مستوى الفن الذي يقتصر فيه على مجرد سرد اخبار «الايام» و «الحوادث من القرون الاولى» سردا قصصيا «تنمو فيه الاقوال»، اي لا يتقيد بالموضوعية والدقة العلمية، الى مستوى العلم الذي يقوم على النظر والتحقيق والتعليل والتفسير هدفه بيان كيف تقوم الدول والامصار وما يرافق او ينتج عن قيامها من صنائع وعلوم. . الخ. وبكيفية عامة كيف تنشأ «الحضارة»، ولماذا تزول. . او تتراجع (المقدمة ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ ج ١)[6].

ولقد كان ابن خلدون واعيا كل الوعي بأن الانتقال بالتأريخ ـ ولاول مرة في التاريخ ـ من مستوى السرد الاخباري القصصي الى مستوى التحليل العلمي لا تكفي فيه مجرد الدعوة، بل لا بد من تأسيس هذه النقلة، بل هذه الطفرة المعرفية، على تصور جديد للتأريخ موضوعا ومنهاجا. ان السرد الاخباري القصصي يقتصر بطبيعة ذاته على تتبع

(6) سنحيل هنا الى طبعة لجنة البيان العربي للمقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي، اربعة اجزاء. القاهرة ١٩٦٢. (الطبعة الثانية بالنسبة للجزء الاول والطبعة الاولى بالنسبة لباقي الاجزاء).

الحوادث في تسلسلها الزمني وحكاية تفاصيلها بهذا الشكل او ذاك، ومن هنا كان «التاريخ» على هذا المستوى «لا يزيد على أخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاول». اما التحليل العلمي لنفس الحوادث «في تعاقبها وتزاحمها» فيتطلب نظرة اشمل وأعمق تجعل من التاريخ «خبرا عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الممالك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال» (ص ٤٠٩ ج)، يتعلق الامر، اذن، بدراسة استقصائية للاحداث التاريخية الاساسية وما يرافقها او ينتج عنها من ظواهر عمرانية، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية.

هذا التصور الجديد، الواسع الشامل، لموضوع التاريخ يطرح قضية المنهج، بل يطرح ـ اكثر من ذلك ـ المقدمات والمبادىء التي يجب ان يستند عليها هذا العلم، علم التاريخ. وابن خلدون واضح في هذا كل الوضوح، فهو يرى ان صاحب هذا العلم يحتاج الى المعرفة الدقيقة «بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والأمصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها واخبارهم، حتى يكون مستوعبا لاسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه» (٣٩٩ج).

هذه المبادىء والقواعد والاصول التي يجب ان تؤسس علم التاريخ تشكل في نظر ابن خلدون موضوعا لعلم جديد هو «**علم العمران**»، علم يكون للتاريخ بمثابة المنطق للفلسفة وأصول الفقه للشريعة. وبعبارة اخرى يتعلق الامر بوضع «**معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلون**» من أخبار (٤١٣ ج)، معيار يمكنهم من تقديم صورة مطابقة عن الماضي حتى يصبح في الامكان فهم الحاضر واستشفاف المستقبل.

٢ ـ ثنائية العقل والنفس في الابستيمولوجيا الخلدونية:

منذ البداية، اذن، تطرح مقدمة ابن خلدون مشكلا ابستيمولوجيا عميقا: كيف نصنع من التاريخ علما؟ كيف نكتسب رؤية جديدة عن حوادث الماضي، رؤية علمية مبنية على

التسليم المبدئي بأن حوادث التاريخ خاضعة في سيرها وتفاعلها لقوانين معينة واضحة ثابتة؟ وبعبارة اخرى كيف نضفي المعقولية على الظواهر والاحداث التاريخية، ظواهر الحياة البشرية الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والثقافية؟

سؤال طموح جدا لا نشك في ان الفكر المعاصر، فكر القرن العشرين يتردد في طرحه بكل هذه الحدة والالحاح، فكيف تجرأ ابن خلدون، وهو الذي عاش في مغيب شمس حضارتنا العربية الاسلامية، على طرحه بكل هذه الجدية والعمق، بل كيف ذهب به الطموح الى حد الاعتقاد الجازم بأن في امكانه تقديم جواب، بل الجواب، عنه؟

ان نوعية السؤال وطبيعة الجواب لا يتعلقان فقط بارادة او طموح صاحبهما. بل يتعلقان اساسا بالجهاز المعرفي ـ الابستيمولوجي ـ الذي يتحرك فيه وبـواسطتـه هذا المفكر او ذاك. ومن دون شك فالجهاز المعرفي ـ الابستيمولوجي ـ الذي كان يتحرك فيه وبواسطته ابن خلدون كان اوسع من جهازنا المعرفي نحن ابناء القرن العشرين. ومن هنا جاء ما يبدو لنا انه طموح من صاحب «المقدمة»، طموح لا نتردد اليوم في وصفه بأنه غير مشروع لاننا ننظر الى السؤال من خلال الامكانات التي يوفرها لنا جهازنا الابستيمولوجي المعاصر. اما اذا نظرنا الى نفس السؤال من خلال الامكانات التي كان يوفرها لابن خلدون جهازه المعرفي، فاننا سنجد ان طموحه ذاك كان مشروعا، بمعنى ان امكانية الجواب عن ذلك السؤال كانت متوفرة.

ان جهازنا الابستيمولوجي، نحن ابناء القرن العشرين، جهاز ذو بعد واحد، ان صح التعبير. هو البعد الذي يتحدد بالتجربة والقياس وما نركبه منهما من قضايا عامة ومبادىء نظرية تشكل في مجموعها ما نسميه اليوم بـ «العقل» بمعنى التفكير العلمي. أمّا الجهاز المعرفي الذي كان يستعمله ابن خلدون فقد كان ذا بُعدين:

ـ **بُعد يتحدد بالعقل**. والعقل هنا يعني القوة الفكرية المؤسسة على الحواس والتجربة (بمعنى الخبرة) والمتجهة الى الخارج ـ خارج الذات ـ والتي تنكب اساسا على البحث عن «الترتيب بين الحوادث» لمعرفة اسبابها وشروطها. انه باصطلاح ابن خلدون «العقل التجريبي» (ويسميه ايضا: «العقل المعاشي»).

ـ **بُعد يتحدد بالنفس**، اي بذلك «الجوهر الروحاني» المستعد بطبعه «للانسلاخ من البشرية الى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الاوقات وفي لمحة من اللمحات» فيكسب بذلك، على نحو من الانحاء، «المعارف العلمية الغيبية».

من هنا تراءت امام ابن خلدون امكانية تفسير جميع الظواهر التاريخية، ظواهر الحياة

البشرية المادية منها والروحية، **لان ما لا يفسره البعد العقلي يمكن تفسيره بالبعد النفسي**. ومما يزيد الامر سهولة كون هذه الثنائية على الصعيد المعرفي تتوافق وتنسجم مع ثنائية مماثلة على الصعيد الانطولوجي: ثنائية العالم المادي المحسوس والعالم العلوي الروحاني.

صحيح ان هذه الثنائية، ثنائية العقل والنفس، كانت الاساس الذي قام عليه الفكر القديم وفكر القرون الوسطى. ولكن صحيح ايضا ان ابن خلدون قد وظف هذه الثنائية توظيفا جديدا مكنه من بناء تصور للكون يضفي، ببساطته ووضوحه، نوعا من «المعقولية» على جميع ظواهره المادية والبشرية، العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والسيكولوجية. وأكثر من ذلك، وهذا ما يهمنا هنا بالدرجة الاولى، وظف ابن خلدون هذه الثنائية **لنقد مختلف معارف وعلوم عصره**، الشيء الذي ينطوي كما قلنا قبلاً على ابستيمولوجيا خلدونية عربية اسلامية متكاملة الاسس واضحة البنيان والاتجاه.

لنستعرض اولا الكيفية التي وظف بها ابن خلدون هذه الثنائية انطولوجيا ومعرفيا، لنتفرغ بعد ذلك الى دراسة هذه الابستيمولوجيا الخلدونية.

* * *

يقدم لنا ابن خلدون في مقدمته تصورا للكون بسيطا ومنسجما على اساس التمييز، الشائع منذ افلاطون، بين عالمين: عالم مادي محسوس، وعالم روحاني لا تدركه الحواس. والكون بعالميه ـ في نظر ابن خلدون ـ عبارة عن حلقات متصلة بعضها مع بعض: من الجماد الى النبات الى الحيوان الى الانسان الى الملائكة والملأ الاعلى. والكائنات في كل حلقة من هذه الحلقات «مستعدة لان تنقلب الى الذوات التي تجاورها من الاسفل والاعلى استعدادا طبيعيا (. . .) وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها». وهكذا فآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ومستعد لان يستحيل اليه، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومستعد لأن يستحيل إليه كما أن آخر أفق الحيوان متصل بالإنسان ومستعد لان يستحيل اليه. والانسان بدوره ـ وهذا هو بيت القصيد ـ متصل بالعالم الروحاني وفيه استعداد طبيعي يمكنه احيانا، وفي ظروف خاصة، من الانسلاخ من طبيعته البشرية ليصير بالفعل في لمحة من اللمحات من جنس الملائكة حيث يتلقى علوماً «غيبية» كلية او جزئية، تلقى اليه او يقتبسها اقتباسا بصورة من الصور، حسبما سيأتي بيانه.

الانسان، اذن، في مركز الكون، وهو متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه، ومتصل بالعالم الروحاني بروحه ونفسه. وكما ان كل حلقة من حلقات الكون تخضع لتأثير الحلقة التي فوقها وتمارس تأثيرها على ما تحتها، فكذلك الانسان يمارس تأثيره في الكائنات التي تحت

مرتبته فيسخرها لمصلحته، ويخضع في ذات الوقت لتأثير القوى الموجودة في المراتب التي فوقه، وبكيفية عامة يخضع العالم السفلي لتأثير العالم العلوي، وبما ان الانسان هو بين العالمين، جزء منه هنا وجزء منه هناك، فإنه يستطيع أن يوجه ذلك التأثير - تأثير الأعلى في الأسفل - توجيهاً ما.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان هذه المرتبة الوسطى والممتازة التي يحتلها الانسان في سلسلة مراتب الوجود تمكنه من اكتساب معارف من الجانبين من السلسلة: ذلك لان نفسه، وهي القوة المدركة فيه، لها جهتان في الاتصال: «جهتا العلو والسفل. فهي متصلة بالبدن من اسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الاعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية الغيبية» (ص ٥١٢ ج ١).

لا شك في ان هذه الصورة البسيطة والمغرية التي يقدمها لنا ابن خلدون في مقدمته عن الكون ومركز الانسان فيه لا تختلف عن الصورة التي نجدها لدى غيره من مفكري القرون الوسطى الا في التفاصيل والجزئيات. انها في الجملة تلك الصورة التي رسمها الفلاسفة للكون منذ افلاطون وبطليموس. غير ان ابن خلدون لا يأخذ منها الا شكلها العام الذي لا يتناقض مع التصور الاسلامي السني، والذي يخدم في نفس الوقت اغراضه، أعني إشكاليته الابستيمولوجية.

وهكذا فالنفوس البشرية في هذا الاتصال، «جهتا العلو والسفل»، ليست واحدة ولا متساوية، بل هي أصناف ثلاثة:

- صنف ينصرف بقواه المدركة الى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية وانتزاع المعاني المجردة منها، بحيث ينتهي ادراكه في «الاوليات» التي تؤسس المعرفة العقلية ولا يتجاوزها وبالتالي لا يحصل له الا تلك المعرفة المحدودة بحدود الحس والتجربة.

- وصنف على العكس من ذلك تماما «مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيتها وروحانيتها، الى الملائكة من الافق الاعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الاعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الالهي في تلك اللمحة، وهؤلاء هم الانبياء» (ص ٥٢٤ ج).

- وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع اصحابه الاتصال بالعالم الروحاني، لا بالفطرة كالانبياء، بل بالاكتساب والتمرن على «كشف حجاب الحس» اي على التحرر من قيوده «لان الحواس ابدا جاذبة لها (= للنفس) الى الظاهر بما فطرت عليه اولا من الادراك

الجسماني. وربما تنغمس من الظاهر الى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة، اما بالخاصية التي للانسان على الاطلاق مثل النوم، او بالخاصية الموجودة لبعض البشر كالكهان... او بالرياضية».

نحن هنا، اذن، امام ثلاثة انواع ممكنة من المعارف:

١ ـ **معارف عقلية مصدرها الحس والتجربة** وتعتمد اساسا على الخبرة اليومية الفردية والاجتماعية. فان كانت عبارة فقط عن تصورات فهي من عمل **«العقل التمييزي»** وهو ادنى مرتبة، وان كانت تفيد «الترتيب بين الحوادث» والعلاقات فهي من عمل **«العقل التجريبي»** الذي يحتل المرتبة الثانية. اما ان كانت قائمة على «تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا...» وتهدف الى تصور «الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله»، فهي من انتاج **«العقل النظري»** وهو اعلى مرتبة من مراتب الفكر البشري.

٢ ـ **معارف «نفسانية» مصدرها الوحي** الذي يلقى في صنف خاص من البشر «تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الادراكية والنزوعية والغضبية وسائر الاحوال البدنية» وهم الانبياء والرسل.

٣ ـ **معارف «نفسانية» كذلك، مصدرها «الرياضة» والاكتساب، لا الوحي**، وهي ثلاثة انواع: معارف المتصوفة ومعارف الكهان ومن في معناهم، والمعارف الناتجة عن «الرؤيا الصحيحة».

وهذه الانواع الثلاثة من المعارف قيمتها في مصدرها، ومحدودة بحدود الحقل الخاص بذلك المصدر. فالمعارف العقلية صحيحة مشروعة ما دامت تخضع لحكم العقل من جهة، وما دامت لا تتجاوز معطيات الحس والخبرة او ما يرجع اليهما، من جهة اخرى. فاذا تجاوزت هذه المعطيات وتناولت ما وراء الحس، اي العالم الروحاني، تعرضت للخطأ المحقق. قد يقال ان المعرفة العقلية تعتمد التجريد، وهذا صحيح. ولكن التجريد لا يكون مشروعا وممكنا الا انطلاقا من المشخص. وبما ان ذوات العالم الروحاني هي ذوات غير مشخصة، فانها لا يمكن ان تكون موضوع ادراك عقلي، سواء بالتجريد او غيره.

هذا عن المعارف العقلية، اما المعارف التي مصدرها الوحي فهي صحيحة صحة مطلقة، ولكنها بطبيعتها لا تشمل جميع الميادين ولا جميع الجزئيات، فهي تقتصر، في الغالب، على ميدان واحد هو ميدان ما وراء الحس وما وراء الحس وما يرتبط به من تكاليف شرعية، اما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم وغيرها فهي متروكة للعقل «فانه ﷺ انما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يُبعث لتعريف الطب او غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن

تلقيح النخل ما وقع، فقال: انتم أدرى بشؤون دنياكم» (ص ١١١٠ ج ٣).

تبقى بعد ذلك المعارف التي من الصنف الثالث، اي المعارف المكتسبة اما على طريقة المتصوفة، أو على طريقة الكهان ومن في معناهم. وهذه المعارف، في نظر ابن خلدون لا يعتد بها. فمعارف المتصوفة ـ على الرغم من صدقها ـ هي تجارب ذاتيه لا يمكن الافصاح عنها ولا نقلها فهي كشف وذوق. اما ما يدعيه الكهان فلا يمكن الركون اليه، لان الكاهن يحاول الاتصال بالعالم الروحاني عن طريق الصناعة ـ لا بالفطرة ولا بالرياضة الدينية ـ ولذلك فهو معرّض للخطأ اصلا. وأما الرؤيا فهي تحتاج الى تعبير، وهذا التعبير ربما صادف الصواب وربما جانبه.

* * *

هذا التقسيم الثلاثي لانواع المعرفة يستدعي تصنيف العلوم ثلاثة اصناف. غير ان ابن خلدون لا يفعل ذلك، بل يتبنى التصنيف الاسلامي المشهور الذي يميز بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، وفي ذات الوقت يوسع من دائرة العلوم العقلية لتشمل الفلسفة والتنجيم والكيمياء وعلوم السحر جملة، بالرغم من انها جميعا لا تدخل في اطار المعارف العقلية المشروعة اي المحدودة بحدود الحس والتجربة، كما يوسع من دائرة العلوم النقلية ليجعلها تشمل التصوف و «علم» تعبير الرؤيا، على الرغم من انهما لا يعتمدان على الوحي، بل يدرجهما في صنف العلوم النقلية، فقط لكون الوحي يعترف بهما نوعا من الاعتراف.

غير ان هذا التصنيف التقليدي للعلوم الى عقيلة ونقلية لا يوفي بأغراض ابن خلدون الذي كان يطمح الى تفسير الظواهر الثقافية بمختلف أشكالها بمثل ما كان يطمح الى تفسير كل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. هناك في عالم الثقافة والفكر «علوم» او فنون لا تندرج تحت الصنفين المذكورين مثل اللغة والادب والبلاغة الخ، لانها ليست علوم شرع ولا علوم عقل. ولكي يجد ابن خلدون لهذه «العلوم» مكانا في مقدمته تبنى تصنيفا آخر للعلوم اضافيا يقوم هذه المرة لا على اساس مصدرها المعرفي (العقل او النقل) بل على اساس **وظيفتها في عالم المعرفة بكيفية عامة**، وهكذا فالعلوم، بحسب وظيفتها، صنفان:

- «علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والالهيات في الفلسفة».

- «علوم آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات وكالمنطق للفلسفة» (١٢٣٨ ج ٤).

يتناول ابن خلدون بالتأريخ والتحليل العلوم النقلية اولا، ثم العلوم العقلية ثانيا، ثم العلوم الآلية ثالثا. وبما انه قد سبق له ان تعرض للمنطق والحساب في اطار العلوم العقلية، فانه سيقتصر في حديثه عن العلوم الآلية، على اللغة والنحو والبيان والآداب، اي على علوم اللسان العربي التي يعتبرها آله للعلوم النقلية الشرعية. ان حديث ابن خلدون عن هذه العلوم كلها هو حديث المؤرخ للعلوم بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة. فبعد ان يعين موضوع العلم ويشير الى اهم مسائله، يستعرض مراحل تطوره ويذكر ابرز علمائه وأهم الكتب المصنفة فيه ملتزما الموضوعية والحياد في الأعم الاغلب. ولكن ابن خلدون لا يقتصر على التأريخ لعلوم عصره، بل يخص بعضا منها بنقد أبستيمولوجي يتناول **مبادىء هذه العلوم وفروضها وحصيلتها الموضوعية، وبالتالي امكانية او عدم امكانية قيامها كعلوم تقدم معارف يقينية**. والعلوم التي يخصها صاحب المقدمة بهذا النوع من النقد هي علم الكلام والفلسفة والتنجيم والكيمياء وعلوم السحر، اي العلوم التي تبحث في «الماورائيات» سواء لمعرفة «ذواتها» او «استجلاب تأثيرها». ان نظرة سطحية الى النقد الذي يخص به ابن خلدون هذه العلوم قد تدفع الى القول ان صاحب المقدمة يصدر في نقده ذاك من موقف ديني معروف، هو الموقف الاشعري عموما، وبالتالي فلا جديد فيما يقوله. وهذا صحيح، ولكن جزئيا فقط. صحيح ان ابن خلدون يتبنى الموقف الاشعري عندما يكون بصدد المقابلة او الموازنة بين الآراء والمذاهب، او عندما يرى انه من الواجب عليه ان يتخذ موقفا حتى لا يترك القارىء وحيدا امام الآراء المتضاربة. ولكن الى جانب ذلك كله نجد ابن خلدون يصدر في نقده للعلوم المذكورة عن مقاييس «علمية»، اي مقاييس نابعة من نظريته في المعرفة، القائمة ـ كما رأينا ـ على ثنائية العقل والنفس كمصدرين معرفيين. اما ان تكون هذه النظرية نفسها خاضعة للرؤية الاشعرية، فهذا موضوع آخر. المهم بالنسبة الينا هو ان النقد الخلدوني للعلوم المذكورة جاء منسجما تماما مع وجهة نظره في مشكلة المعرفة، وسنرى لاحقا انها **وجهة نظر متقدمة تخدم العقل وتحارب اللامعقول**.

٣ ـ دور العقل في العلوم النقلية: علم الكلام وانتهاء مهمته:

يحدد ابن خلدون دور العقل في العلوم النقلية بـ «الحاق الفروع من مسائلها بالاصول». ذلك لان «الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه» فكان لا بد من الحاق هذه الجزئيات ـ وهي هنا تعتبر فروعا ـ بالجزئيات التي صدرت فيها أحكام شرعية من طرف النبي والتي تعتبر أصولا. يتعلق الامر اذن بقياس الجزء على الجزء، وهو قياس ضعيف منطقيا. وفضلا عن ذلك فان هذا القياس ـ الذي هو مجرد الحاق الفرع بالاصل ـ

يتفرع هو الآخر عن النقل، لانه لا بد فيه من ثبوت الحكم الشرعي في الاصل «وهو نقلي فرجع القياس الى النقل لتفرعه عنه» (٩٩٢ ج ٣).

واضح ان دور العقل هنا ليس البحث عن نتيجة جديدة، فالنتيجة معطاة سلفا، بل البحث فقط عن قنطرة تمكن من نقل الحكم الصادر في الاصل الى الفرع، وفضلا عن ذلك فـ «القنطرة» المطلوبة يجب ان لا تتناقض مع حكمة الشارع من الحكم، الشيء الذي يجعلنا امام تقليص شديد لدور العقل في العلوم النقلية. وسواء رضينا بهذا ام لم نرض فالحقيقة هي ما قرره ابن خلدون، فالعقل في العلوم النقلية مجرد مساعد، وقد يمكن «الاستغناء» عنه تماما كما يطالب بذلك مذهب «الظاهرية». ورغم ان ابن خلدون لا يقول بهذا المذهب، بل يعترض عليه، فانه حريص أشد الحرص على حصر عمل العقل في حدود لا يجوز تخطيها، هي نفسها الحدود التي ترسمها له نظريته في المعرفة.

والحق ان ابن خلدون لا يثير دور العقل وحدوده ـ في العلوم النقلية ـ الا بالنسبة لعلم الكلام. وهذا واضح لان دور العقل في العلوم النقلة الاخرى دور محدود جدا. فسواء تعلق الامر بالتفسير او بالحديث او بالفقه فدور العقل دائما دور ثانوي مكمل. أما في علم الكلام فالامر يختلف، اذ مهمته الدفاع بالعقل عن النقل، انه يمثل دور المحامي عن «المتهم».

عندما يتحدث ابن خلدون عن العلوم النقلية فهو يتحدث عنها كما كانت في عهده. وهكذا فالى جانب علوم القرآن من التفسير والقراءات والرسم (اي كتابة القرآن على طريقة المصحف)، وعلوم الحديث التي تتناول الناسخ والمنسوخ والاسانيد والتعديل والتجريح.. الخ، وعلوم الفقه وأصوله وما يرتبط بهما من جدل وخلافيات، وعلم الكلام الذي نحن بصدد الحديث عنه، الى جانب هذه العلوم النقلية «الاصلية» يضيف ابن خلدون الى قائمة العلوم النقلية علمين يصف كلا منهما بأنه «حادث في الملة»، وهما التصوف وتعبير الرؤيا. واذن، فالعلوم النقلية، في اصطلاح ابن خلدون، ليست فقط العلوم التي تتناول المنقول عن النبي (القرآن والسنّة) بل ايضا العلوم التي بنيت على الرغبة في تقليد السلوك الديني لبعض الصحابة (الزهد والتصوف في مراحله الاولى) وما يرتبط بهذا السلوك من ظواهر غير عادية كالكرامة والرؤيا الصالحة. يتعلق الامر، اذن، بـ «علمين نفسانيين» يضيفهما ابن خلدون الى قائمة العلوم النقلية، الشيء الذي يجعل نقده الابستيمولوجي للعلوم النقلية يتناول دور كل من العقل والنفس وحدودهما في هذه العلوم، وبكيفية خاصة: دور العقل بالنسبة لعلم الكلام، ودور النفس بالنسبة للتصوف وتعبير الرؤيا.

لنبدأ بعلم الكلام.

يعرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنّة» (١٠٣٥ ج ٣). والحق اننا هنا امام تعريفين يصدق كل منهما على مرحلة معينة من تطور علم الكلام. فـ «الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية» هو فعلاً موضوع علم الكلام في مرحلته الاولى، نعني بذلك علم الكلام المعتزلي. اما «الرد على المبتدعة المنحرفين.. عن مذاهب السلف وأهل السنّة» فهو تعريف لا يصدق الا على علم الكلام الاشعري. ولكن بقدر ما يعكس هذا «التعريف المزدوج» لعلم الكلام تطور هذا العلم، بقدر ما يعكس تحيز ابن خلدون لمذهبه الاشعري، تحيزا ينطوي في ذات الوقت على تحامل، خفي وذكي، على المعتزلة. فالمقصود بـ «المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات...» هم المعتزلة، او على الاقل جماعات من بينهم المعتزلة. اما لماذا هذا التحامل على المعتزلة بالذات، فذلك لانهم تخطوا في دفاعهم العقلي عن العقائد الايمانية الحدود التي «كان ينبغي»، بل «يجب»، ان يقف العقل عندها. هنا يختلط، مرة اخرى، الايديولوجي بالابستيمولوجي، الى درجة يكاد الباحث لا يتبين معها أيهما في خدمة الآخر. نعم ان ابن خلدون يتحول مباشرة، بعد هذا التعريف، وعلى غير عادته، الى طرف في النزاع، اي الى متكلم اشعري، ولكنه يفعل ذلك لا بلغة المتكلم ـ المحامي، بل بلغة الناقد الابستيمولوجي. انه يريد ان يبين ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الذات الالهية وصفاتها، وهو الموضوع الاساسي والمركزي في علم الكلام.

كيف يبرهن ابن خلدون على ذلك؟

ينطلق صاحب المقدمة من الهدف الاسمى لعلم الكلام وهو «التوحيد»، توحيد الله. ولكنه يعطي هنا لـ «التوحيد» معنى خاصا لم نصادفه لاحد قبله. التوحيد عنده هو «العجز عن ادراك الاسباب وكيفية تأثيرها وتفويض ذلك الى خالقها المحيط بها» (١٠٣٨ ج ٣). لقد انكر الغزالي السببية ليترك المجال للمعجزة، **أما ابن خلدون فهو ينطلق من عجز العقل عن ادراك الاسباب، كل الاسباب، ليجعل «التوحيد» اختيارا «ضروريا»**. ذلك لانه لما كان العقل ـ بالتعريف ـ هو نتاج الحس والتجربة، ولما كان العالم كله عبارة عن سلاسل من الاسباب تتشعب طولا وعرضا، منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفي، ولما كان وجه تأثير الاسباب ـ حتى الظاهر منها ـ في المسببات غير معروف، اي لا يُدرك بالعقل، فانه من الخطأ الاعتقاد ان بامكان العقل الاحاطة بجميع الاسباب والوصول عبر سلاسل الاسباب الى مسبب الاسباب. ان ذلك خطأ محقق، وأخطر من هذا الخطأ ان العقل قد يقف عند اسباب معينة فينقطع عندها عن البحث ويعتبرها الاسباب الاولى، فيقع نتيجة ذلك في الكفر او

يسقط في الشرك. ولذلك وجب التوجه منذ البداية الى «مسبب الاسباب كلها وفاعلها وموجدها» وهذا هو «التوحيد المطلق» (١٠٣٦ ج ٣).

هكذا ينطلق ابن خلدون، والاشاعرة عموما، من السببية لاثبات مسبب الاسباب، ثم يلغون السببية بعد ذلك. لقد سبق لابن رشد ان واخذ الاشاعرة على ذلك قائلا: «فمن جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم». وهذا صحيح من الناحية المنطقية المحض، لان من ينكر السببية فلا سبيل له الى اثبات مسبب الاسباب. ولكن موقف ابن خلدون هنا مبرر اذا نظرنا اليه داخل جهازه المعرفي الذي يعتمد كما قلنا قبلا على ثنائية العقل والنفس: فالعقل المتجه دوما الى الخارج يدرك الترتيب بين الحوادث التي هي في مجال ادراكه، فينبه النفس بفعل ذلك الى حقيقة أعم وهي ترابط حوادث الكون ترابطا متسلسلا وفي ذات الوقت يقر بعجزه عن تتبع هذا الترابط الى بدايته الشيء الذي يحمل النفس على الاعتقاد في سبب اول هو مسبب الاسباب كلها، وهذا هو عين الايمان بالخالق الواحد، وهذا هو عين «التوحيد».

غير ان هذا الايمان الذي هو «حديث النفس» لا يكفي وحده في جعل «صفة التوحيد» تترسخ في النفس، بل لا بد من «حصول صفة منه تتكيف بها النفس»، وذلك بالعمل على «تفريغ القلب من شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيا». فتجمع النفس حينئذ بين مقامين: مقام العلم، ومقام الحال والاتصاف (١٠٣٨ ج ٣). هكذا يصبح العقل قنطرة، وأداة، للنفس، ويصبح علم الكلام معبرا نحو التصوف.

«التوحيد»، اذن، مقامان: مقام العلم ويقدمه علم الكلام، ومقام «الحال والاتصاف» ويقدمه التصوف. والاول وسيلة فقط للثاني. لقد اخطأ المتكلمون حينما اعتقدوا انهم يستطيعون الوصول الى «التوحيد المطلق» عن طريق العقل. لقد فاتهم ان حقيقة ذات الله وحقيقة صفاته لا يمكن ان يدركهما العقل، لان العقل محصور نطاقه في التجربة والحس. ولذلك فلا سبيل الى معرفة الله حق المعرفة الا بالنفس، اي بواسطة التصوف الذي يؤدي بنا ألى «المشاهدة»، أي إلى الدخول في اتصال مباشر مع الحقيقة الإلهية.

بعد هذه المقدمة الطويلة والحاسمة ينتقل ابن خلدون الى التأريخ لنشأة علم الكلام ومراحل تطوره: لقد انطلق الرعيل الاول من المتكلمين من الآيات المتشابهة التي يفيد بعضها التنزيه ويوهم بعضها بالتشبيه، وأدت المناقشات التي جرت في هذا الموضوع الى نشوء البدع (يقصد آراء المعتزلة خاصة) التي تصدى لها، في مرحلة ثانية من تطور علم الكلام، «امام المتكلمين» ابو الحسن الاشعري الذي «توسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف» (١٠٤٦ ج ٣). وبعد ابي الحسن الاشعري

قام تلامذته وأتباعه بتنظيم المذهب وتنظيره فوضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها أدلتهم الكلامية وجعلوها «تبعا للعقائد الايمانية لتوقف الادلة عليها» ولذلك قالوا بمبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول». وعلى الرغم من ان هذه الطريقة - ويسميها ابن خلدون طريقة المتقدمين - قد «جاءت من احسن الفنون النظرية والعلوم الدينية، الا ان صور الادلة فيها بعض الاحيان على غير الوجه القناعي لسذاجة القوم، ولان صناعة المنطق التي تسير بها الادلة وتعتبر بها الاقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع جملة».

وعندما انتشر المنطق وبدأ المتكلمون يستعملونه ظهرت بينهم طريقة اخرى، هي طريقة المتأخرين، لا تأخذ بمبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» بل تتقيد بقواعد المنطق اليوناني. ولكن، بما ان هذا المنطق مرتبط بالفلسفة، فان المتكلمين الذين استعملوه سرعان ما عملوا، بوعي او بدون وعي، على مزج الكلام بالفلسفة «فالتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما» (١٠٤٨ ج ٣). وهنا يتصدى ابن خلدون للتمييز والفصل بين علم الكلام والفلسفة، مؤكدا ان «نظر الفيلسوف في الإليهات انما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته» اما نظر المتكلم في الوجود فهو «من حيث يدل على الموجد». ومن هنا كان موضوع علم الكلام «انما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن ان يستدل عليها بالادلة العقلية» والهدف منه زوال «الشكوك والشبه عن تلك العقائد».

هذه المراحل التي قطعها علم الكلام في تطوره تبين ان هناك حدودا يجب ان لا يتعداها العقل في العلوم النقلية، ذلك لان علم الكلام، وهو اكثر العلوم النقلية اعتمادا على العقل، قد انحرف عن مهمته عندما استرسل مع العقل في الرد على مهاجمي العقيدة الاسلامية فكانت النتيجة قيام «بدعة» المعتزلة. وانحرف علم الكلام ايضا بعد ابي الحسن الاشعري عندما حاول اصحابه بناء الادلة فيه على اساس منطقي فاختلط الكلام والفلسفة. إن انحراف علم الكلام في كلتا الحالتين معناه فشله في اثبات «التوحيد المطلق»، وفشل علم الكلام يعني بطبيعة الحال فشل العقل في هذا المجال. وعندما يفشل العقل في ميدان ما، فمعنى ذلك ان هذا الميدان ليس من اختصاصه، بل هو من اختصاص النفس.. ومن هنا سيكون التصوف هو البديل.

لنستمع الى ابن خلدون يختم كلامه عن علم الكلام بهذه الفقرة الحاسمة يقول: «وعلى الجملة فينبغي ان يعلم ان هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، اذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من اهل السنّة كفونا شأنهم فيما

كتبوا ودونوا، والادلة العقلية انما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن فلم يبق منها الا كلام تنزه الباري عن كثير ايهاماته واطلاقه، وقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ وقيل: قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب» (١٠٤٩ ج ٣).

ان «علم الكلام» هو «علم المحاماة». ان ما يبرر وجود المحامي هو وجود قضية يدافع عنها، فاذا افتقد المحامي قضيته افتقد مبرر وجوده... **لقد انتهت مهمة علم الكلام.. وبقي المجال فارغا للتصوف..** ولكن الى اي مدى؟

٤ ـ دور النفس في العلوم النقلية: التصوف وتعبير الرؤيا

فشل علم الكلام لانه كان يروم الحصول على اليقين في قضايا ما وراء الطبيعة، في حين ان ذلك من اختصاص النفس لا العقل. ولكن النفس (بمعنى الروح) هي نفسها جزء من عالم ما وراء الطبيعة ولذلك فهي لا تستطيع ان تنقل الى عالم الطبيعة ما تشاهده في عالمها، وكل ما تستطيعه هو ان يحصل لها «ادراك ذاتي»، وتلك هي المشاهدة التي يطلبها اصحاب التصوف. ان المطلوب اذن ليس هو تفصيل القول فيما تشاهده النفس، فذلك مستحيل كما سنرى، بل المطلوب هو شرح الكيفية التي تحصل بها تلك المشاهدة، أولاً لاضفاء «المشروعية العقلية» على المعرفة الصوفية، وثانيا لبيان السبيل الى الحصول عليها.

ان ابن خلدون هنا واضح. وما قلناه قبلا عن تصوره للوجود ومراتبه يغنينا عن التفصيل، فلنقتصر، اذن، على اقتباس هذه الفقرة المركزة التي يشرح فيها كيفية حصول «المشاهدة»، يقول: «وسبب هذا الكشف (= المشاهدة) ان الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت الروح، وغالب سلطانه وتجدد تشوفه وأعان على ذلك الذكر، فانه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيد الى ان يصير شهودا بعد ان كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الادراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الافق الاعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم. وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع ارادتهم» (١٠٧٦ ج ٣).

غير ان هذا «الكشف» اذا حصل لاحد من اهل «المجاهدة» فانما يحصل له بغير ارادته،

فهو لا يستطيع ان يتنبأ بالمستقبل بل قد يلهم به، ولا يستطيع التصرف الارادي في الموجودات السفلية، بل قد يحصل له ذلك دون ان يسعى اليه، وأكثر من ذلك لا يستطيع ان يعبر عن «مشاهدته» ولا ان يفصل القول فيما «رآه». وبالجملة فالتجربة التي تحصل للمتصوف الذي يبلغ مرحلة «الكشف» تجربة ذاتية محض، لا تقبل النقل ولا التوصيل. انها «ذوق» لا تستطيع اللغة التعبير عنه ولا الافصاح عن مضمونه، لان اللغة موضوعة للمحسوسات وكلماتها مستقاة اصلا من المحسوسات في حين ان ما يشاهده صاحب «الكشف» هو من عالم ما وراء الحس. يقول ابن خلدون: «واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لانها لم توضع الا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات» (١٠٧٩ ج ٣).

نعم، لقد تحدث كثير من المتصوفة عما «كشف» لهم، وجاؤوا بآراء ونظريات في الذات الإلهية وكان منهم من قال بـ «الاتحاد» او «الحلول». ان ابن خلدون يشجب هذا النوع من التصوف، لان المتصوف اذا حاول التعبير عن مشاهداته، صار تصوفه صناعة عقلية اي فلسفة، اما دعوى «الحلول» و «الاتحاد» فباطلة كذلك، يقول: «ذهب جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذين صيّروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى ان الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته، وربما زعموا انه مذهب الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط» (١٠٧٠ ج ٣). وهذه الدعوى باطلة في نظر ابن خلودن، «لان التعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال، كما في المدارك البشرية، غير مفيد،لان ذلك انما ينقل من المدارك الملكية، وانما هي حاصلة للانبياء بالفطرة ومن بعدهم للاولياء بهدايتهم (اي بهداية الله لهم)، وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال» (١٠٧٠ ج ٣).

ومهما يكن، فاذا حصل للمتصوفة كلام في الكشف فينبغي ان لا نتعرض لذلك ويجب ان «نتركه فيما تركناه من المتشابه». «وأما الالفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها اهل الشرع، فاعلم ان الانصاف في شأن القوم انهم اهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب (= غير مؤاخذ شرعيا)، والمجبور معذور» (١٠٧٩ ج ٣).

واذن، فماذا يبقى من التصوف بوصفه احد الميادين التي تتجلى فيها فاعلية النفس كبعد معرفي؟ ان جواب ابن خلدون واضح: «التصوف» الفلسفي ليس تصوفا بل هو صناعة عقلية اي فلسفة. وشطحات المتصوفة «الحقيقيين» هي اشبه ما تكون بـ «هذيان» المحموم.. يجب تركها وعدم مؤاخذتهم بها.. كل ما يبقى من التصوف هو تلك التجربة الذاتية، اي تلك «المعرفة» اللدنية التي لا تقبل النقل ولا التوصيل الى الغير.. انه «ذوق»

ولا شيء غير ذلك.

* * *

ان ما يحصل للمتصوف حين «الغيبة عن الحس» هو أشبه بما يحصل للنائم حين حصول «الرؤيا الصحيحة» له. ولكن الفرق بينهما كبير، فما «يراه» المتصوف هو «الحقيقة» التي لا يمكن التعبير عنها. اما ما يراه النائم فهو مثالات وخيالات تحاكي الحقيقة، ولذلك كان لا بد من تعبير الرؤيا، اي من فك رموزها.

كيف يبرر ابن خلدون ـ داخل منظومته المعرفية ـ الرؤيا وامكانية تعبيرها؟.

يقول: «وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات، فانها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير (النفس) روحانية بأن تتجرد من المواد الجسمانية والمدارك البدنية. وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم فتقتبس بها علم ما تتشوف اليه من الامور المستقبلة وتعود به الى مداركها. فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال لتخلطه فيحتاج من هذه المحاكاة الى التعبير. وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج الى تعبير لخلوصه من المثال والخيال» (٥٢١ ج ١).

ان عمل النفس هنا أشبه بعمل العقل: فكما ان العقل عندما يدرك الاشياء المحسوسة يلقي بصورها الى المخيلة، فكذلك النفس تلقي بما شاهدته اثناء الرؤيا الى الخيال، ولكن على شكل صور مناسبة بعض الشيء لما رأته، كأن تدرك «السلطان الاعظم فيصوره الخيال بصورة البحر او تدرك العداوة فيصورها الخيال في صورة الحية». فاذا استيقظ النائم لم يعلم من امره الا انه رأى البحر او الحية. وهنا يأتي المختص في تعبير الرؤيا فينظر في الصورة التي رآها النائم ويبحث لها عن أشباه مناسبة يفسرها بها. وهناك «قوانين كلية» هي عبارة عن «قاموس» يعطي المقابل «الحقيقي» لما رآه النائم كـ «مثال»، فيعمد المعبر الى استعمال هذا «القاموس» مراعيا «ما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين ما هو أليق بالرؤيا» (١٠٨٤ ج ٣).

ولكن، ما كل ما يراه النائم هو من هذا النوع. فالى جانب «الرؤيا» الصحيحة وهي التي تحدثنا عنها، هناك «أضغاث الاحلام» وهي صور حسية تختزنها الحافظة وتنتقل الى المخيلة اثناء النوم، فيراها النائم في نومه في شكل احلام لا علاقة لها بـ «الرؤيا الصالحة». كيف

نميز بين هذه وتلك؟ كيف نميز «الاحلام» المقتبسة من العالم الروحاني و «الاحلام» الراجعة اصلا الى الصور الحسية المخزونة عن اليقظة في «الحافظة»، ما دام النوعان معا يشكلهما «الخيال» بهذا الشكل او ذاك؟

ان ابن خلدون لا يطرح هذا السؤال صراحة، ويكاد يحس القارىء ان صاحب المقدمة يتهرب عمدا منه. انه يقتصر على القول: لقد «وقع في الصحيح (اي في الحديث الصحيح): الرؤيا ثلاث، رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان. فالرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر الى تأويل، والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر الى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الاضغاث» (١٠٨٤ ج ٣). ان النقل هنا ـ لا العقل ـ هو المرجع والحكَم. وأيضا فابن خلدون لا يشرح لنا كيف يمكن لمعبر الرؤيا النفاذ الى مدلولها الصحيح من خلال القرائن والاشباه. ان «القوانين الكلية» التي اشار اليها هي مجرد «مقابلات» تعسفية لا دليل عليها. . ولكن ماذا بامكانه ان يفعل. . فالنقل صريح في هذه المسألة، ودليله هنا دليل نقلي: «فيوسف الصديق صلوات الله عليه ـ كان ـ يعبر الرؤيا كما وقع في القرآن» (١٠٨١ ج ٣). وهكذا فما دام القرآن قد تحدث عن الرؤيا وأصنافها وعن امكانية تعبيرها فالمسألة محلولة من وجهة نظر الابستيمولوجيا الخلدونية. ذلك لان الأمر يتعلق بعلم نقلي، والعلوم النقلية هي بالتعريف علوم تستند في مقدماتها ونتائجها وبراهينها الى القرآن والسنّة.

* * *

التصوف وتعبير الرؤيا هما العلمان النقليان الوحيدان اللذان تؤسسهما النفس بوصفها بعدا معرفيا في الانسان. ولكن ما الذي يسوغ اطلاق وصف «العلم» عليهما في حين ان المعرفة الحاصلة بهما لا تقبل النقل، أي التوصيل، وبالتالي لا دور فيهما للعقل؟

لقد كان ابن خلدون واعيا بهذا المشكل. ولذلك يقول عنهما منذ البداية انهما من «العلوم الحادثة في الملة». فالتصوف لم يكن علما، بل كان مجرد ممارسة عملية اي نوعا خاصا من السلوك الديني الهدف منه التقرب من الله بالإعراض عن الدنيا وشواغلها. ولكن لما دونت العلوم وانتظمت مختلف المعارف الدينية وأنواع السلوك الديني صار التصوف «صناعة» او «علما» الهدف منه رسم الطريق الذي يؤدي بالانسان الى «المشاهدة». ومن هنا كان هذا «العلم» في الحقيقة «علم» عمل وسلوك، لا علم معرفة لان مهمته تنتهي عندما يبلغ السالك درجة المشاهدة. اما هذه المشاهدة نفسها فليست علما، بل هي ذوق كما سبق ان قلنا.

اما الرؤيا فهي تحصل للناس دون ارادتهم بسبب «انسلاخ النفس» عن الحس اثناء النوم انسلاخا يمكنها من الاطلال على العالم الروحاني الذي هي منه اصلا. فالرؤيا - بهذا الاعتبار - نوع من الكشف كذلك، ولكنه كشف غير مباشر، اذ يتم بواسطة رموز واشارات تحتاج الى تأويل. وهذا التأويل الذي كان في صدر الاسلام عفويا يقوم به النبي وبعض الصحابة، انقلب هو الآخر، بعد تدوين العلوم، الى صناعة حولت المعاني والمضامين التي اعطاها النبي وبعض الصحابة لما رآه بعض الناس آنئذ في المنام، الى «قوانين كلية». ولا شك انه أضيفت اشياء اخرى الى هذه «القوانين»، والنيجة هي ان صار تأويل الرؤيا علما نقليا مثله مثل التصوف.

واذن، فدور النفس في العلوم النقلية محدود كدور العقل فيها. فاذا كان دور العقل في بعض العلوم النقلية هو «الحاق الفروع بالاصول» فان دور النفس في بعضها الآخر لا يتعدى جعل صاحبها يعيش تجربة ذاتية في لمحة من اللمحات. وهذه التجربة الذاتية سواء منها الراجعة الى التصوف او الى الرؤيا يجب ان تخضع هي الاخرى لما يقرره النقل. فليس من شأن المعرفة الصوفية ان تضيف جديدا الى ما سبق للوحي ان قرره، وليس من شأن تعبير الرؤيا ان يخرج عن «القوانين» المنقولة عمن يصح منهم النقل. ومن هنا كانت العلوم النقلية في الحقيقة علوماً تنظم وتصنف وتفصل ما ورد به الوحي، اي ما جاء في الكتاب والسنّة. انها علوم شارحة، وليست علوماً مبدعة، لان الابداع في مجال المعرفة النفسانية للوحي وللوحي وحده.

٥ - حدود العقل في العلوم العقلية:

يصنف ابن خلدون العلوم العقلية، كما فعل الفلاسفة من قبل، الى اربعة اصناف: المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، الالهيات، ثم يشير الى ان لكل من هذه العلوم الامهات فروع تتفرع عنها. غير انه عندما يأخذ في الحديث عنها يستعرضها على الترتيب التالي: العلوم العددية (الاريتماطيقي، الحساب، الجبر، المقابلة، المعاملات، الفرائض) العلوم الهندسية (الهندسة العامة، هندسة الاشكال الكرية والمخروطات، المساحة، المناظر) علم الهيأة (علم الهيأة العام، علم الازياج)، علم المنطق، علم الطبيعيات (الطبيعيات العامة، الطب، الفلاحة)، علم الالهيات، علم السحر والطلسمات (السحر العام، الاصابة بالعين)، علم اسرار الحروف، علم الكيمياء.

يتناول ابن خلدون هذه العلوم على مرحلتين: مرحلة يتحدث فيها عنها حديث المؤرخ،

يعين موضوع العلم ويشير الى اهم مسائله ومراحل تطوره وأبرز علمائه وأهم الكتب المصنفة فيه، ثم يعود في المرحلة الثانية ليخص بعضا منها بنقد خاص يستهدف إبطالها، او على الاقل رسم حدود اليقين فيها. وبما ان هدفنا من هذه الدراسة هو ابراز الجانب الابستيمولوجي النقدي في فكر ابن خلدون، فاننا سنقتصر هنا ـ كما فعلنا بالنسبة للعلوم النقلية ـ على العلوم التي تناول مبادئها ونتائجها بالتحليل والنقد، وهي الفلسفة والمنطق، والتنجيم والكيمياء، والسحر وما في معناه.

أ ـ إبطال الفلسفة وحدود المنطق.

تعرضت الفلسفة للنقد والهجوم من طرف كثير من مفكري الاسلام. فعلاوة على الفقهاء الذين وقفوا منها، جملة وتفصيلا، موقفا معاديا لكونها في نظرهم تؤدي الى الكفر او هي الكفر ذاته، نجد كثيرا من المتكلمين قد تصدوا للرد على الفلاسفة في القضايا التي تخالف، في نظرهم، ما يقرره الدين. وعلى رأس هؤلاء جميعا يبرز اسم الغزالي بكتابه «تهافت الفلاسفة». لقد اراد الغزالي ان يبين من خلال كتابه هذا ان أطروحات الفلاسفة في الإلهيات أطروحات باطلة ليس من وجهة نظر الدين وحسب، بل ايضا من وجهة نظر المنطق ـ ذلك لان الفلاسفة (ويعني هنا ابن سينا خاصة) لم يتمكنوا من الوفاء في علمهم الالهي بالشروط التي نصوا عليها في المنطق، فجاءت اقوالهم متهافتة ضعيفة تفتقد الدليل الصحيح.

وكما تصدى الغزالي للفلاسفة بنفس سلاحهم (المنطق)، خصص الشهرستاني احد كتبه وهو بعنوان «مصارعة الفلاسفة» للرد على ابن سينا «في سبع مسائل من الالهيات» تشكل الاساس الذي بنى عليه الشيخ الرئيس إلهياته. ان الشهرستاني يصارع ابن سينا في كتابه هذا «مصارعة منطقية» خالصة، يناقش «نصوصه لفظا ومعنى» ليبين «مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة»، شارطا على نفسه ـ كما يقول ـ ألا يفاوضه بغير صنعته ولا يعانده على لفظ توافق معه على معناه وحقيقته، متجنبا اتخاذ موقف المتكلم الجدلي او المعاند السفسطسائي(7). ان منهج الشهرستاني هو نفس منهج الغزالي، مع هذا الفارق، وهو ان الشهرستاني كان اكثر موضوعية وأكثر تمسكا بالمنطق، متجنبا اصدار اي حكم ديني في الفلسفة والفلاسفة.

---

(7) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة: تحقيق وتقديم سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوي ـ القاهرة ١٩٧٦. ص ١٦ ـ ١٧.

ما نهدف اليه من هذا الاستطراد هو الاشارة الى ان الفكر الاسلامي قد عرف موقفين معاديين للفلسفة: موقف الفقهاء الذين رفضوها من «الخارج»، جملة وتفصيلا ودون مناقشة. وموقف المتكلمين أمثال الغزالي والشهرستاني الذين رفضوها من «الداخل» اي الذين قصدوا إبطال أطروحاتها ـ في الالهيات خاصة بنفس سلاحها، اي المنطق. ان هؤلاء كانوا في الحقيقة فلاسفة اتخذوا موقفا من فلسفة او فلسفات معينة.

ويأتي ابن خلدون بموقف آخر من الفلسفة، جديد وأصيل. موقف يقوم على مناقشة الاسس الابستيمولوجية التي بنيت عليها إلهيات الفلاسفة، مناقشة منطقية ذات نزعة وضعية واضحة. ان ابن خلدون لا يرفض الفلسفة رفضا فقهيا متزمتا ولا يعاندها باتخاذ موقف ـ فلسفي او كلامي ـ مضاد لبعض قضاياها، بل يحاول نسف قاعدتها الابستيمولوجية جملة، وذلك باظهار بطلان القضايا الاولية الاساسية للتفكير الفلسفي (= الميتافيزيقي).

فعلاً، ينطلق ابن خلدون في نقده الابستيمولوجي للفلسفة من مناقشة ثلاث قضايا أولية هي بمثابة فروض أولية للفكر الميتافيزيقي في عصره، هذه القضايا الثلاث يصرح بها ابن خلدون ـ على لسان الفلاسفة، بالشكل التالي:

١ ـ «ان الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها، بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية».

٢ ـ ان ادراك الوجود على هذا النحو يمكن الفيلسوف من «الاتصال بالعقل الفعال»، وان هذا «الاتصال» هو عين «السعادة». ومن هنا كان هدف الفلسفة هو «السعادة».

٣ ـ ان هناك قانونا «يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل»، وان التزام هذا القانون (= المنطق) من طرف الفلاسفة هو الذي يمكنهم من بلوغ غايتهم في ادراك الوجود على ما هو عليه وبالتالي الحصول على «الاتصال» والسعادة.

يناقش ابن خلدون هذه القضايا ويبرهن على بطلانها، او على الاقل، على بعدها عن اليقين، حتى اذا تم له إبطالها أو التشكيك فيها تم له ابطال الفلسفة كلها.

لنبدأ اولا بالمنطق: لا يطعن ابن خلدون في العقل ولا في المنطق، وانما يحاول ان يثبت ان الفلاسفة لم يحترموا حدود العقل بل تجاوزوها، ولم يتقيدوا بالشروط التي نصوا عليها في المنطق، بل أغفلوها ولم يتقيدوا بها. ان العقل عند ابن خلدون «ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير انك لا تطمع ان تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فان ذلك طمع في محال» (١٠٣٧ ج ٣).

وبالمثل فالمنطق آلة تساعد العقل على التمييز بين الصحيح والفاسد من الاحكام، ويعمل على «شحذ الذهن في ترتيب الادلة في الحجاج لتحصل ملكة الجودة والصواب في البراهين» (١٢٠٦ ج ٣)، ولكن المنطق لا يبرهن ولا يستطيع ان يبرهن على ان الاحكام الذهنية العامة التي يشيدها مطابقة فعلاً للواقع المشخص، بل ان «صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فانها تنظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الاحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني» (١٢٤٧ ج ٤).

واذا كان الامر كذلك فكيف انزلق الفلاسفة الى الاعتقاد في ان الوجود كله، الحسي وما وراء الحسي، يمكن ادراكه جملة وتفصيلا بـ «الحدود والاقيسة» اي بالمنطق؟ كيف ذهب بهم الزعم الى القول ان في امكانهم ادراك «ذوات العالم الروحاني» وهي باعترافهم بريئة من المادة، في حين انهم يقررون في المنطق «ان ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه»؟

يجيب ابن خلدون قائلا: ان ما حملهم على ذلك «انهم عثروا اولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى ادراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس في الحيوانات، ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي - بنحو من القضاء على امر الذات الانسانية ووجب عندهم ان يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان، ثم انهوا نهاية ذلك عدد الآحاد وهي العشرة، تسع مفصلة ذواتها جمل (؟) وواحد اول مفرد وهو العاشر..» (١٣٠١ ج ٤).

لنسجل اولا ان ابن خلدون قد ادرك ان الميتافيزيقا اليونانية مؤسسة ابستيمولوجيا على المقايسة بين الانسان والكون (للانسان نفس وعقل، واذن يجب ان يكون للافلاك كذلك نفوس وعقول) ولذلك تصوروا الاجسام السماوية كائنات حية لها نفوس. هذا النوع من المقايسة باطل في نظر ابن خلدون لان «ذوات العالم الروحاني» غائبة تماما عن ادراكنا فكيف يمكن قياسها على هذا او ذاك من الموجودات الحسية. هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى يلاحظ ابن خلدون، انه حتى ولو سلمنا بصحة هذه المقايسة، فلا شيء يبرر حصر العقول السماوية في تسعة، عاشرها العقل الفعّال.

بعد هذه الملاحظة الأولية ننتقل الى مناقشة ابن خلدون للاساس الابستيمولوجي الذي بنى عليه الفلاسفة طبيعياتهم وإلهياتهم.

بالنسبة للطبيعيات العامة يلاحظ ابن خلدون ان الفلاسفة يبنون فيها آراءهم على التجريد: يجردون من الموجودات المشخصة صورا عامة تنطبق على جميع الاشخاص «كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها في طين او شمع». ومن هذه الصور الاولية او

«المعقولات الاوائل» يجردون معان كلية، ومن هذه معان كلية اكثر عمومية «الى ان ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والاشخاص». وباضافة هذه المعاني البسيطة «بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني» يحصل لهم، كما يزعمون، تصور الوجود، كما هو، «تصورا صحيحا مطابقا» وذلك هو «السعادة» عندهم.

ان ابن خلدون لا يطعن في التجريد بل يعتبره اساسا لكل معرفة. وهو لا يناقش الكيفية التي يركب بها الفلاسفة تصورهم العام للوجود. ما دامت عملية التركيب تلك تخضع ـ او يجب ان تخضع ـ «للبرهان العقلي المنطقي»، الشيء الذي يناقشه ابن خلدون، وبقوة، هو زعم الفلاسفة، ان التصور الذي يحصل لهم عن الكون، بهذه الطريقة، يطابق فعلاً الكون كما هو. انه يرى ان التصور الذي يبنيه الفلاسفة لانفسهم عن الكون عبر سلسلة من التجريدات ليس بالضرورة مطابقا لحقيقة الوجود، وبالتالي فهو غير يقيني. يقول: ان «المقايسة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لان تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي، اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده، لا تلك البراهين» (١٢٠٢ ج ٤).

ان ابن خلدون يطرح هنا قضية ابستيمولوجية هامة، طرحا قريبا من الطرح العلمي المعاصر، قضية المطابقة بين ما في الفكر وما في الواقع، بين التصورات المجردة التي يشيدها العقل بـ «الحدود والاقيسة» وبين الواقع المشخص الغني والمتنوع. ان ابن خلدون لا ينفي امكانية حصول المطابقة، بل يناقش، وهذا هو المهم، امكانية اثباتها. انه يؤاخذ الفلاسفة على اعتمادهم في الاعتقاد بصحة نظرتهم الى الوجود على مجرد صحة براهينهم المنطقية. وهذا في نظر ابن خلدون غير جائز فالبراهين المنطقية تنظم التصورات المجردة بـ «اضافة بعضها الى بعض او نفي بعضها عن بعض» لا غير، ودرو المنطق لا يتعدى فحص هذه «الاضافة» وهذا «النفي». اما المطابقة فلا يمكن البت فيها، اثباتا او نفيا، الا بالتجربة. ومعنى ذلك ان القوانين الكلية العامة التي يبنيها العقل بواسطة التجريد لا يمكن اعتبارها صحيحة، بمعنى مطابقة للواقع، الا بعد اخضاعها للواقع نفسه، وتأكيدها بواسطته.

واذن، فالطبيعيات العامة لا يجوز اعتبارها يقينية، بمعنى مطابقة للواقع، وبالتالي فكل ما يبنى عليها يظل هو الآخر غير يقيني باستثناء الطبيعيات التجريبية كالطب والفلاحة التي يمكن التأكد من صحة قضاياها بالتجربة المباشرة (١١٠٨ ـ ١١١٠ ج ٣).

اما الإلهيات فشأنها اوضح. ذلك لانه اذا كان العلم الطبيعي غير ممكن الا فيما يمكن

اخضاعه للتجربة فان العلم الالهي مستحيل تماماً لسبب بسيط وهو ان موضوعه هو «الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات» و «ذواتها مجهولة رأسا لا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها». وكم سيكون خطؤنا كبيرا اذا نحن اعتقدنا ان «ذوات العلم الروحاني» يمكن «الوصول» اليها بالتجريد. ذلك، لان التجريد، «تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية المشخصة، انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى لحجاب الحس بيننا وبينها». واذن فكل ما يقوله الفلاسفة في إلهياتهم مجرد ظنون، وكبيرهم افلاطون يعترف بذلك. ويعلق ابن خلدون على هذا قائلا: «واذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان اولا» (١٢٠٩ ج ٣).

ما نوع هذا الظن «الاول»؟ انه «المعرفة» التي نحصل عليها بواسطة البعد المعرفي الثاني: النفس. ان «النفس» هي بالتعريف «جوهر روحاني» فهي جزء من العالم العلوي الذي نبحث عنه، ولذلك فهي وحدها المؤهلة لان تطلعنا عليه. كيف؟ والى اي مدى؟ يقول ابن خلدون: «إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أولها عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم عنه وجود النفس الانسانية علما ضروريا بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالما آخر فوق عالم الحس. ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى الى افئدتنا كالارادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم ان هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الارواح والملائكة، وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغامرة. وربما يستدل على هذا العالم الاعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجده في النوم ويلقى الينا فيه من الامور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها، فنعلم انها حق ومن عالم الحق. وأما أضغاث الاحلام فصور خيالية يخزنها الادراك في الباطن ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس، ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهانا اوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلا». ويضيف ابن خلدون قائلا: «وما يزعمه الحكماء الإلهيون من تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق، لان من شرطه ان تكون قضاياه أولية ذاتية، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان عليها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذا العالم الا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الايمان ويحكمها» (٩٧٩ - ٩٨١ ج ٣).

واذن، **فالعلم الالهي غير ممكن كعلم عقلي يقيني**، فالعقل عاجز عن ادراك موضوعات

هذا العلم، بله تفصيل القول فيها. ومن ثمة كانت نظرية «السعادة» عند الفلاسفة نظرية باطلة من اساسها. انهم يدّعون ان «السعادة» تحصل لهم بـ«ادراك الموجودات على ما هي عليه» وهم يقصدون بذلك الموجودات الروحانية، وهذا وهم باطل. فالسعادة بهذا المعنى هي «ابتهاج المدرك بما ادرك». وبما ان العقل البشري لا يمكنه تجاوز العالم الحسي، وما يجرد منه، في ادراكاته، فإن الابتهاج - أي السعادة التي تحصل بهذا الادراك - محدود بحدود هذا العالم نفسه. ان الابتهاج - أو السعادة - بإدراك العالم الروحاني لا يمكن اذن، أن يحصل بطريق العقل، وانما يمكن حصوله بطريق النفس وذلك بـ «كشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية جملة»، وهذه طريق المتصوفة الذين «يحاولون بالرياضة اماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغل والموانع الجسمانية ليحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها» (١٢٠٤ ج ٤). اما ما يدعيه الفلاسفة من ان هذه «السعادة» تحصل لهم بادراك الموجودات الروحانية والاتّصال بالعقل الفعال، فقول «مزيف مردود»، لان العقل الفعال عندهم كائن روحاني، والعقل البشري لا يدرك الكائنات الروحانية ولا يقدر على الاتصال بها. واذا كان ارسطو قد تحدث عن «الاتصال» فانه انما كان يعني «ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة، وهذا لا يحصل الا بكشف حجاب الحس» (١٢٠٥ ج ٤).

لنترك جانبا هذا التأويل «الصوفي» لنظرية «الاتصال» الارسطية، الغامضة فعلاً، ولنلاحظ ان ابن خلدون قد ظل طوال مناقشته لامكانية قيام «العلم الالهي» منسجما مع نفسه، مع منطقه ومنطلقه. ان موقفه من الفلسفة - يعني الميتافيزيقيا - هو نفس موقفه من علم الكلام: العقل محدود بحدود الحس والتجربة، ولذلك فلا يمكن ان نتخذه وسيلة للمعرفة خارج دائرة المحسوسات وما يرتبط بها او ما يجرد منها. العالم الروحاني هو بالتعريف عالم لاحسي، واذن فلا يحق للعقل الخوض فيه. تبقى بعد ذلك النفس كبعد معرفي اساسي في الابستيمولوجيا الخلدونية. انها بوصفها جزء من العالم الروحاني تشعرنا بوجود هذا العالم، من خلال ما ينتابها من أحوال و «خصوصا منها في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد». اما ما عدا ذلك من حقيقة ذوات العالم الروحاني وصفاته «فأمر غامض لا سبيل للوقوف عليه» (١٢٠٩ ج ٣)، الا «ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الايمان ويحكمها» هذا الايمان الذي يجد كماله وتمامه في التصوف المؤدي وحده إلى الكشف والمشاهدة.

هل ينطوي هذا الموقف على تكريس لللامعقول على حساب المعقول؟ لنترك مناقشة هذه المسألة الى الخاتمة، ولننتقل الى التنجيم والكيمياء.

ب ـ إبطال التنجيم واستحالة الكيمياء.

من «العلوم الطبيعية» التي يناقش ابن خلدون امكانية قيامها «علم التنجيم» وهو صناعة «يزعم اصحابها انهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر (اي العالم المادي المحسوس) قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية منفردة ومجتمعة، فتكون بذلك اوضاع الافلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع نوع من انواع الكائنات الكلية والشخصية» (١٢٠٧ ج ٤). ان ابن خلدون ينكر امكانية قيام هذا «العلم». ويتساءل: من اين لنا ان نعرف قوى الكواكب وتأثيرها؟ ثم يستعرض نظريات الفلاسفة و«العلماء» في هذا الموضوع ويرد عليها.

من ذلك ان بعض المشتغلين بهذا «العلم» يقولون انهم يعرفون تأثير الكواكب بالتجربة، اي بمراقبة حركة الكواكب في أفلاكها وتتبع ما يساوق هذه الحركة من احداث في العالم الطبيعي والبشري. ان هذا الرأي، في نظر ابن خلدون، رأي خاطىء تماما لانه يفهم التجربة على غير حقيقتها. ان التجربة في نظره «انما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل بها العلم او الظن. وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن فيحتاج في تكرره الى آماد وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم. بل هو امر تقصر الاعمار كلها، لو اجتمعت، عن تحصيله» (١٢٠٧ ج ٤).

وقال آخرون، وعلى رأسهم بطليموس، اننا نستطيع ان نعرف قوى الكواكب وتأثيرها «بالحدس والتجربة بقياس كل واحد منها الى النير الاعظم (الشمس) الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة». فبما ان الشمس تؤثر في الزرع والثمار. . الخ فانه لا يستبعد ان تؤثر الكواكب الاخرى في الكائنات التي تحت أفقها نوعا آخر من التأثير. وابن خلدون لا يعترض على امكانية حصول هذا النوع من التأثير، ولكنه يعترض بشدة على امكانية معرفته بـ «الحدس والتجربة». اما التجربة فقد سبق الفصل في شأنها في الفقرة السابقة، وأما الحدس فهو مجرد تخمين، انه «قوى للناظر في فكره، وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة. فاذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها من الظن الى الشك» (١٢٠٩ ج ٤). وحتى لو فرضنا جدلا انه حصل لنا العلم بالقوى النجومية بهذه الطريقة او تلك، فانه لا يمكن ان يكون هذا وحده كافيا لمعرفة ما سيحدث، لان «القوى النجومية ليست الفاعل بجملتها، بل هناك قوى اخرى فاعلة معها في الجزء المادي، مثل قوة التوليد التي للأب والنوع التي في النطفة والقوى الخاصة التي تميز بها صنف صنف من النوع وغير ذلك». وهذه القوى الفاعلة، المتعددة المختلفة، من نجومية وغيرها لا يمكن للعقل البشري استقصاؤها ولا

الاحاطة بها، علاوة على ان منها ما هو خفي وبمنأى عن المعرفة البشرية اطلاقا. كل هذه العوامل الموضوعية والذاتية تجعل «التنجيم» كعلم - يدعي معرفة ما سيحدث في العالم الارضي بمراقبة الكواكب - مستحيلا، وبالتالي فكل ما يقوله المنجمون ظنون وكذب.

اما علم الكيمياء «وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة، ويشرح العمل الذي يوصل الى ذلك» (١١٨٦ ج ٤) فهو وان كان ممكنا من الناحية النظرية، مستحيل من الناحية العملية.

من الناحية النظرية يؤيد ابن خلدون الفارابي في رأيه القائل بأن المعادن السبعة (الذهب، الفضة، الرصاص، القصدير، النحاس، الحديد، الخارصين) كلها اصناف لنوع واحد، وان اختلافها انما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والالوان، الشيء الذي يسمح نظريا بقلب بعضها الى بعض «لامكان تبدل الاعراض حينئذ وعلاجها بالصنعة» وبالتالي تحويل الخسيس منها الى رفيع. ان هذه النظرية تقوم على محاكاة فعل الطبيعة في الجسم المعدني حتى احالته ذهبا وفضة، وذلك «بمضاعفة القوى الفاعلة والمنفعلة ليتم في زمان اقصر (. . .) لان مضاعفة قوة الفاعل تنقص من زمن الفعل» (١٢١٩ ج ٤).

وعلى الرغم من ان ابن خلدون ينتصر لهذه النظرية ضداً على نظرية ابن سينا القائلة باستحالة الكيمياء، حتى من الناحية المبدئية - لكون المعادن انواعا «متباينة، كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته»، فانه يستبعد، بل ينفي امكانية استحالة بعض تلك المعادن الى بعض بمجرد الصنعة والعلاج. ودليله على ذلك ان صاحب الكيمياء يحتاج لتحويل صنف من المعادن الى صنف آخر الى ان يساوق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه الى ان يتم. وهذا يتطلب اولا وقبل كل شيء، تصور الحالات والاطوار التي مرت بها عملية تكوين كل صنف من المعادن في الطبيعة: «فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب في احواله المتعددة ونسبها المتفاوتة في كل طور، واختلاف الحار الغريزي عند اختلافها ومقدار الزمن في كل طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضاعفة ويقوم مقامه حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة في المعدن (. . .) وهذه كلها انما يحصرها العلم المحيط، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك» (١٢٢١ ج ٤).

واذن فاستحالة الكيمياء ليست من الناحية النظرية، ليست من «جهة الفصول كما رأيته ولا من جهة الطبيعة» وانما هي مستحيلة من الناحية العملية، «من تعذر الاحاطة وقصور البشر عنها». على انه لو كانت هذه الصناعة ممكنة بهذا الطريق المختصر «لما تركته الطبيعة» لكونه اقرب الطرق «والطبيعة لا تترك اقرب الطرق في افعالها وترتكب الاعوص والابعد» (١٢٢٢ ج ٤).

وبالاضافة الى ذلك كله، فان «التجربة» نفسها تؤكد استحالة قيام علم الكيمياء بهذا الشكل، اذ «لم ينقل من احد من اهل العلم انه عثر عليها ولا على طريقتها، ولا زال منتحلوها يخبطون فيها خبط عشواء الى هلم جرا ولا يظفرون الا بالحكايات الكاذبة»، على انه اذا ثبت ان صح وجودها «كما تزعم الحكماء المتكلمون (. . .) فليس كلامهم فيها من منحى الطبيعيات، انما هو من منحى كلامهم في الامور السحرية وسائر الخوارق» (١٢٢٣ ج ٤). «ومن هذا الباب يكون عملها سحريا» لانها ان وقعت «فانما تقع بتأثيرات النفوس وخوارق العادة، اما معجزة او كرامة او سحرا. ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها ألفاظا لا يظفر بحقيقته الا من خاض لجة من علم السحر واطلع على تصرفات النفس في عالم الطبيعة» (١٢٢٤ ج ٤).

* * *

التنجيم والكيمياء «علمان» غير ممكنين، لان متطلبات قيام هذين العلمين تفوق قدرة العقل البشري وتتعدى مجال اختصاصه. ولكن ابن خلدون لا يقف عند حدود المعقول، بل ينتقل دوما الى «اللامعقول» الى ما هو من «اختصاص» البعد المعرفي الثاني: النفس. وهكذا، فاذا كان ما يعجز عنه العقل في مجال الكلام والفلسفة تقدر عليه النفس في مجال التصوف، فان ما يعجز عنه العقل في ميدان الطبيعيات (الكيمياء والتنجيم) تقدر عليه النفس ايضاً، ولكن في مجال آخر، هو مجال السحر الذي يصنفه الفلاسفة والعلماء ضمن علومهم العقلية.

٦ ـ دور النفس في العلوم العقلية: السحر وما في معناه.

ما يعجز عنه العقل تقدر عليه النفس. . ولكن في حدود. . ذلك هو احد المبادىء الاساسية في الابستيمولوجيا الخلدونية. كيف ذلك؟

لنستمع اليه، يقول: «ان النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهي مختلفة بالخواص، وهي اصناف، كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الصنف الآخر، وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها. فنفوس الانبياء عليهم الصلاة والسلام لها خاصية تستعد بها للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى كما مر، وما يتبع ذلك من التأثير في الاكوان (اي المعجزات)، ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف فيها والتأثير بقوة نفسانية او شيطانية» وذلك هو السحر. (١١١٤ ج ٣).

والنفوس الساحرة، في هذا، مراتب ثلاث: هناك النفوس التي تؤثر « بالهمة فقط من غير آلة ولا معين» وهذا هو ما تسميه الفلاسفة السحر على الحقيقة، وهناك نفوس تؤثر «بمعين من مزاج الافلاك او العناصر او خواص الاعداد» وهذا هو الطلسمات، وأخيرا هناك النفوس التي تؤثر في القوى المتخيلة لدى الجمهور فيتصرف فيها الساحر المشعوذ «بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك». وهذا هو الشعوذة.

ان ابن خلدون لا ينكر وجود السحر، بل يؤكد ان وجوده «لا مرية فيه بين العقلاء» وحجته في ذلك ما يمارسه السحرة من «التأثير في الاكوان» اي في الحوادث. كما يؤكد ان لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثيرا ايضا في احوال العالم»، ولكنه يستدرك ان هذا النوع من التأثير ليس من «جنس السحر وانما هو بالامداد الالهي، لان طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها» (١١٢٢ ج ٣). وأكثر من ذلك، يؤمن ابن خلدون بـ «الاصابة بالعين» ويعتبر ذلك من «التأثيرات النفسانية». فـ«المِعْيان» عندما يستحسن بعينه مدركا من الذوات او الاحوال ويفرط في استحسانه وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذ انه يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به «يؤثر بنفسه في الشيء المستحسن ويروم فساده». والاصابة بالعين بهذا المعنى «جبلة فطرية» فهي نوع من التأثير «فطري جبلي لا يتخلف ولا يرجع الى اختيار صاحبه ولا يكتسبه» ولذلك يختلف عن انواع التأثير الاخرى التي ترجع الى «اختيار فاعلها» كالسحر وما اشبهه.

ومن «العلوم النفسانية» التي اولاها ابن خلدون عناية خاصة «علم اسرار الحروف» وهو من «تفاريع علم السيمياء لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله». ويرى ابن خلدون ان هذا العلم قد انتشر بظهور «الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر». اما الاساس النظري لهذا العلم فهو اعتقاد اصحابه في تسلسل الموجودات عن الواحد وزعمهم بأن «الكمال الاسمى مظاهره ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع الحروف وأسرارها سارية في الاسماء، فهي سارية في الاكوان على هذا النظام» (١١٥١ ج ٤) ومن ثمة قالوا بامكانية «تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية في الاكوان». اما سر هذا التصرف فقد اختلفوا فيه: فمنهم من يرى ان للحروف مزاجا مساوقا لمزاج الطبيعة فقسم الحروف بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف كما للعناصر فجعلوها نارية وهوائية ومائية وترابية، و «منهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسب العددية، فان حروف «أبجد» دالة على اعدادها المتعارفة وضعا وطبعا».

وابن خلدون لا يوافق على اي من الرأيين فالتناسب بين الحروف والاعداد هو في نظره تناسب اصطلاحي، فهو لا يدل في ذاته على شيء، وانما يدل على ما اصطلحنا عليه. اما التناسب بين الحروف وأمزجة الطبائع فهو - في نظره - شيء عسير على الفهم، اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وانما مستندهم فيه الذوق والكشف «وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء المركبة منها وتأثر الكواكب عن ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا» (١١٥٣ ج ٤).

ويلح ابن خلدون على التمييز بين «علم الطلسمات» الذي هو من اعمال السحرة، و «علم» اسرار الحروف او «السيمياء» الذي هو من عمل اهل الكشف من المتصوفة. ذاك ان تصرف اهل الطلسمات في عالم الطبيعة «انما هو باستنزال روحانية الافلاك وربطها بالصور او بالنسب العددية» اما «تصرف اصحاب الاسماء فانما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الالهي والامداد الرباني»، هذا علاوة على ان تصرف اهل الطلسمات مقصود من طرفهم، في حين ان تصرف اهل الكشف «حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات الله لهم» (١١٥٤ ج ٤).

ومن فروع السيمياء التي يوليها ابن خلدون عناية خاصة «استخراج الاجوبة من الاسئلة»، ويشير بكيفية أخص الى «زايرجة العالم المعزوة الى ابي العباس سيدي احمد السبتي من أعلام المتصوفة بالمغرب كان في آخر المائة السادسة بمراكش ولعهد ابي يعقوب المنصور من ملوك الموحدين» (٥٤٣ ج ١). وهذه الزايرجة عبارة عن دوائر متوازية بعضها داخل بعض عينت فيها مواقع الافلاك والعناصر والمكونات... الخ (١١٥٧ ج ٤). ورغم اعجاب ابن خلدون بهذه الزايرجة كعمل «علمي» معقد، فانه يقرر بوضوح انه لا صلة لها بادراك الغيب لانها عمل صناعي مبني على «استخراج الجواب من ألفاظ السؤال» بواسطة التناسب. «فالتناسب بين الامور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها، وهذا انما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود او العلم. وأما الكائنات المستقبلة اذا لم تعلم اسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها فهو غيب لا يمكن معرفته» (٥٤٩ ج ١).

والخلاصة ان ادراك الغيب، مثله مثل التأثير في العالم السفلي بواسطة العالم العلوي، ممكن في حالة واحدة فقط، اي عندما يكون ذلك عن طريق النفس، إما بـ «المجاهدة والكشف» كما هو الشأن بالنسبة للاولياء والمتصوفة، واما بـ «رياضة صناعية» كما هو الشأن بالنسبة للسحرة وأصحاب الطلسمات. اما عندما يراد ادراك الغيب او التأثير في الاشياء عن طريق «الصناعة العقلية» التي تعتمد النظر والاستدلال او القيام بعمليات حسابية معينة فان ذلك ليس من الغيب في شيء، وانما هو تحايل يدخل في زمرة العمليات التي يراد منها

استخراج المجهول بواسطة المعلوم. وما دام الامر كذلك، اي ما دام السحر ليس نتيجة عمل عقلي يعتمد النظر والاستدلال فلا يمكن ان يكون علماً، لان ما يأتيه الساحر في هذه الحالة لا برهان عليه، وبالتالي فربما اخطأ وربما اصاب. اما اصحاب «الكشف» من المتصوفة فان ما يحصل لهم من ادراك الغيب لا يكون بارادتهم وانما هو نوع من «الالهام» يأتي عفوا.

«السحر موجود» ودليل وجوده «التجربة» اي «تواتر» الاخبار عنه ومن جملتها ما ورد في القرآن. ولكن السحر ليس علماً لانه ليس نتيجة استدلال ولا برهان.. ذلك باختصار هو رأي ابن خلدون في الموضوع، وسنعود في خاتمة هذا البحث الى مناقشة هذا الموقف.

٧ ـ البعد الاجتماعي ـ التاريخي في الابستيمولوجيا الخلدونية:

لا يقتصر ابن خلدون في ابستيمولوجيته على التاريخ لكل علم ونقد أسسه ومبادئه، بل ينظر إلى العلوم كلها كظواهر انسانية تخضع مثلها مثل الظواهر الانسانية الاخرى لـ «طبائع العمران». وهكذا فالعلوم تتوقف في نشأتها وتطورها على نمو وتطور المجتمع، على نوع السلطة السائدة فيه، وعلى نوع الايديولوجيا المهيمنة. ليس هذا وحسب، بل ان الوضعية الاجتماعية ـ الاقتصادية للباحث نفسه تؤثر على رؤيته كباحث، على هدفه من البحث الذي يقوم به. يتعلق الامر، اذن، ببعد آخر في الابستيمولوجيا الخلدونية لا بد من الاطلاع عليه قبل مناقشة اهم القضايا التي تطرحها هذه الابستيمولوجيا بالنسبة لتطور الفكر الاسلامي، وأيضاً بالنسبة لاهتماماتنا الفكرية المعاصرة.

لا تنشأ العلوم، ممنهجة منظمة الا في مجتمع مدني، مجتمع «كامل مادة وصورة»، هو المجتمع الذي قامت فيه الدولة وبلغت فيه الحضارة مستوى يسمح للناس بالتفرغ الى الكماليات بعد استيفائهم الحاجيات الضرورية. تلك هي الفكرة المركزية فيما نسميه: «البعد الاجتماعي التاريخي للابستيمولوجيا الخلدونية».

فعلاً، لقد ادرك ابن خلدون، وبوضوح، ان النشاط الفكري لاحق للنشاط العملي، وان ضمان الحاجيات الضرورية للعيش شرط لظهور الفكر النظري. ان ربط العلوم بقيام الدولة وازدهار العمران معناه ربط المعرفة النظرية بقيام طبقة تعيش من «أموال الدولة» وتتفرغ للعمل الفكري، خدمة للدولة، او ارضاء لحب البحث والفضول المعرفي. واكتشاف ابن خلدون لهذه الحقيقة لم يكن يتطلب منه كثير بحث او خارق ذكاء، بل كان يكفيه ان يتتبع نشأة العلوم في الدولة الاسلامية وتطورها الى وقته. غير ان ابن خلدون لم يقف بهذه الظاهرة عند مستوى الملاحظة والاستقراء، بل انصرف بتفكيره الى تعليلها بالكشف عن عواملها

الموضوعية. وليست هذه العوامل الموضوعية الا الظروف الاقتصادية: فـ «الناس، ما لم يستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة، انما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الاقوات من الحنطة وغيرها. فاذا تمدنت المدينة وتزايدات فيها الاعمال ووفت بالضروري وزادت عليه صرف الزائد حينئذ الى الكمالات من المعاش». ومن هذه الكمالات الصنائع والعلوم، وبالجملة «الاشتغال بالامور الفكرية» (٩٢٤ ج ٣). ان تنظيم العمل في المجتمع بقيام الدولة فيه يجعل الاعمال تنتج فائضا، فيصرف هذا الفائض في الكمالات ومنها العلوم. ان ابن خلدون هنا يكاد يعبر عن الفكرة المركزية في التفسير المادي للتاريخ، الفكرة التي تربط وعي الناس بوجودهم الاجتماعي.

وهكذا، **فالعلوم النقلية في الاسلام قد خضعت في نشأتها وتطورها لظروف المجتمع الاسلامي وعوامل تطوره**. لقد نشأت هذه العلوم، اول مرة، عبارة عن جملة من المعارف، غير منظمة ولا ممنهجة، ثم اخذت هذه المعارف تتعمق وتتخصص مع عصر الازدهار الاسلامي، «عصر التدوين» فصارت «صناعات» مخصوصة وعلوماً مفردة. وابن خلدون في تحليله لنشأة العلوم لا يقتصر على مجرد الوصف بل يعتمد في ابحاثه منهجا تكوينيا، يلاحق التطور الداخلي لهذه العلوم ويربطها، والمعارف المتصلة بها، بالحياة الاجتماعية ومدى اتساعها ودرجة تعقيدها. ان العلوم في نظره تبدأ عبارة عن جملة من المعارف المنقولة والمكتسبة يتداولها الناس بالتعلم والتعليم ويعملون فيها عقولهم فيستنبطون مسائل جديدة، الى ان تبلغ هذه المعارف درجة عالية من النمو والتخصص، وحينئذ تتوزع هذه المعارف حسب موضوعات خاصة، وتصير علوما متميزة (٩٧٩ ج ٣). وهكذا فالتعاون وعامل الزمن ضروريان في نشأة العلوم وازدهارها. ومع ذلك فليس هذا شرطا كافيا بل لا بد من ان يتم ذلك في مجتمع قامت فيه الدولة وازدهرت فيه الحضارة. وذلك لان الصنائع والعلوم انما تطلبها الدولة «فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات اليها، وما لم تطلبه الدولة، وانما يطلبه غيرها من اهل المصر، فليس على نسبتها، لان الدولة هي السوق الاعظم» (٩٢٨ ج ٣). ويمكن القول، مع قليل من التجاوز، ان العلوم جزء من البنية الفوقية للمجتمع اي جزء من نشاط الدولة ومؤسساتها، فاذا انقرضت الدولة في مجتمع تراجعت فيه العلوم واندثرت، وان تحولت الدولة من عاصمة الى اخرى تحولت معها العلوم. لقد تحولت العلوم العربية الاسلامية مع نشأتها من «المدينة» الى «دمشق» لتستقر في «بغداد» مع استقرار الدولة فيها. ولما ضعفت دولة الخلافة في بغداد انتقلت العلوم الى العواصم الاخرى، الى القاهرة وفاس وقرطبة.

وعلى الرغم من ان هذه العلوم النقلية الاسلامية قد ظلت واحدة في موضوعها ومسائلها

وأهدافها، فانها، مع ذلك، تلونت بلون المجتمع الذي انتقلت اليه هي والدولة. لقد انطبعت هذه العلوم في «المدينة» بسذاجة اهلها الراجعة الى قرب عهدهم بالبداوة، ثم تأثرت بالجو الحضاري الفاخر الذي عرفته بغداد فتفرعت مسائلها وتقننت مناهجها وتأثرت بالعلوم والمعارف المنقولة الى العربية من الحضارات والثقافات القديمة. ولما كان المغرب قد احتفظ عند قيام الدولة فيه بكثير من مظاهر البداوة فلقد اصطبغ العلم فيه بالصبغة البدوية صبغة السذاجة والبساطة والاقتصار على الضروري من الناحية الدينية والعملية. وحصل العكس في الاندلس التي اتسع فيها العمران والحضارة بشكل يضاهي بغداد، فعادت العلوم فيها الى ما كانت عليه في عهد العباسيين، وما ذلك الا «لـرسوخ الحضارة فيها برسوخ الدولة الاموية وما قبلها من دولة القوط وما بعدها من دولة الطوائف الى هلم جرا..» (٩٢٧ ج ٣).

ينطبق هذا على العلوم العقلية ايضا. فلقد نشأت هذه العلوم وترعرعت في الحضارات القديمة، وكان «اكثر من عني بها من الاجيال الذين عرفنا اخبارهم الامتان العظيمتان في الدولة قبل الاسلام وهما فارس والروم. فكانت اسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا، لما كان العمران موفورا لديهم والدولة والسلطان قبل الاسلام وعصره لهم، فكانت لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم» (١٠٨٦ ج ٣)، ثم جاء الاسلام و «تبحبح فيه السلطان والدولة» وكثرت فيه الصنائع والعلوم فأخذ اهله في ترجمة العلوم الحكمية التي كانت للامم قبلهم «وعكف عليها النظار من اهل الاسلام وحذقوا في فنونها وانتهت الى الغاية انظارهم فيهـا... ودونوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم». ثم انتقلت هذه العلوم الى المغرب والاندلس بعد تراجع العمران والدولة في المشرق، فبلغت فيهما ذروتها، الى ان «ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقصـه فاضمحل ذلك منهما الا قليلا من رسومه تجدها في تفاريق من الناس».

ولكن هذه العلوم العقلية لم تقف في رحلتها هذه بركود ريح العمران في الاندلس، بل انتقلت الى بلاد الافرنج، الى اوروبا التي كانت تعيش بدء نهضتها الاولى انطلاقا من ايطاليا. وقد سجل ابن خلدون ذلك بوضوح حين قال: «كذلك بلغنا لهذا العهد ان هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من ارض رومة وما اليها من العدوة الشمالية نافقة الاسواق، وان رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة» (١٠٩١ ج ٣).

وكما تتوقف العلوم جملة في نشأتها وتقدمها على قيام الدولة وازدهار الحضارة، تخضع كذلك للمراقبة والتوجيه اللذين تمارسهما الدولة، إما بشكل مباشر او عن طريق غير مباشر.

وبكيفية عامة فالعلوم لا تنمو ولا تزدهر الا اذا كانت الدولة، وبعبارة أعم الايديولوجيا السائدة، تسمح بذلك. فعلم التنجيم مثلا، بل علوم السحر كلها غير ممكنة، ليس فقط لكونها تتناول مواضيع تتجاوز نطاق العقل، بل ايضا لان الدين، اي الايديولوجيا السائدة، لا يسمح بها. ولذلك كان المولع بهذه العلوم «وهم الأقل وأقل من الأقل انما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته مستترا عن الناس وتحت رقبة الجمهور. . » (١٢١٢ ج ٤). اضف إلى ذلك أن هذه العلوم السحرية بما فيها التنجيم والكمياء لا تقبلها الدولة ولا المصلحة الاجتماعية. فالتنجيم يتحدث عن «حدثان الدول» اي عن وقت «سقوطها» حسب ما توحي به «قوانين» هذا «العلم»، مما يدفع الثوار والمتربصين بها الى الاستعداد للثورة. . . ولذلك تحارب الدولة القائمة التنجيم والمنجمين. اما الكمياء، فليس من مصلحة الدولة في شيء السماح بالاشتغال بها، لان الذهب والفضة يلعبان في الحياة الاجتماعية دور القيم لمكاسب الناس، فلو امكن الحصول عليهما بالصناعة ـ وهذا هدف الكمياء ـ لبطل دورهما ذاك بكثرة وجودهما حينئذ، الشيء الذي سيؤدي حتما الى زعزعة الكيان الاقتصادي للدولة بافساد السكة وتزوير النقد (١٢١٨ ج ٤). ان محاربة «الكيمياء»، اذن، جزء من محاربة عمليات تزوير النقد، وهذا شيء لا تتساهل فيه الدولة، وإلا قضت على نفسها بالانحلال والزوال.

ويذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك فيفسر الخلاف بين الفلاسفة حول امكانية او عدم امكانية قيام الكمياء بتأثير الحالة الاقتصادية للفيلسوف نفسه. وهكذا «فابن سينا القائل باستحالتها كان علية الوزراء، فكان من اهل الغنى والثروة، والفارابي القائل بامكانها كان من اهل الفقر الذين يعوزهم ادنى بُلّغَة من المعاش وأسبابه» وعلى الرغم من التبسيط الساذج الذي ينطوي عليه هذا الحكم، فان المنطلق الاساسي الذي بني عليه منطلق صحيح تاريخيا، وهو ان صناعة «الكمياء» قد ارتبطت، في التاريخ الاسلامي، على الاقل، بالبحث عن الثروة من أيسر الطرق. فالواقع التاريخي يؤكد فعلاً ان «اكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو (. . .) العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والتجارة والصناعة، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكمياء وغيرها» (١٢٢٤ ج ٤).

اما بخصوص السيمياء و «علم اسرار الحروف» فان لابن خلدون رأي بشأنها لا يقل طرافة وواقعية عن آرائه السابقة التي ابرز فيها دور الايديولوجيا. وهكذا، فالسيمياء ليست في نظره سوى مصطلح مموه اطلقه اصحابه على السحر تهربا من الوقوع تحت طائلة الحكم الديني الذي يحرم السحر في الاسلام. يقول ابن خلدون: «ان الرياضة السحرية ـ كانت ـ للاولين (= الكلدانيين) مشحونة بالكفريات كالتوجيهات للكواكب والدعوات لها التي

يسمونها قيامات لاستجلاب روحانيتها». ولما كان التوجه الى الكواكب وطلب معونتها محرما في الاسلام، لجأ المشتغلون بهذه الصناعة الى «قلب تلك الرياضة السحرية الى رياضة شرعية بأذكار وتسبيحات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية (...) ويستترون بتلك الرياضة الشرعية تحرجا من السحر المعهود الذي هو كفر او يدعو اليه (...) فسموا هذه الطريقة بالسيمياء توغلا في الفرار من اسم السحر (...) فلا تثقن بما يموه به هؤلاء في هذه السيمياء، فانما هي كما قررته لك من فنون السحر وضروبه» (١١٥٧ ج ٤).

* * *

٨ ـ اجمال ومناقشة: قيمة الابستيمولوجيا الخلدونية وموقعها من سياق تطور الفكر الاسلامي:

في الصفحات السالفة استعرضنا مع ابن خلدون مختلف علوم عصره، فرأيناه مؤرخا للعلوم بكل معنى الكلمة: يعنى بتحديد موضوع كل علم والاشارة الى اهم مسائله وبيان نشأته ومراحل تطوره وذكر ابرز علمائه والكتب المصنفة فيه. ثم وجدناه، فوق ذلك، ناقدا ابستيمولوجيا، ذكيا ومطلعا يحلل ويفحص مبادىء كل علم ويناقش فروضه ومنهاجه، حريصا على ابراز الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع، بين تطور العلوم وتطور الهيأة الاجتماعية ككل.

يمكن القول، اذن، **اننا بالفعل امام ابستيمولوجيا واعية بنفسها، واعية بموضوعها وأهدافها، لا تقل اهمية ولا اصالة، بالنسبة لعلوم عصرها، عن اهمية الابستيمولوجيات المعاصرة لنا بالنسبة لعلوم عصرنا**. يبقى فقط ان نسلم بأن «العلوم» التي تناولها ابن خلدون تستحق فعلاً اسم «علم». ونحن نعتقد ان الحكم في هذه المسألة لا يرجع الى المنطق وحده، بل الى التاريخ ايضا. ان «العلوم» التي تحدث عنها ابن خلدون كانت بالفعل علوم عصرها، يبررها واقع المعرفة ومنطقها في ذلك العصر، مثلما يبرر واقع المعرفة ومنطقها في عصرنا الراهن اضفاء الصبغة العلمية على العلوم المعاصرة. ومن يدري فربما يأتي زمان ينظر فيه اهله الى علومنا نحن ابناء القرن العشرين بمثل النظرة التي ننظر بها اليوم الى علوم عصر ابن خلدون.

اذا تبنينا هذه النظرة التاريخية التي كان يصدر عنها ويلح عليها ابن خلدون نفسه، صار لزاما علينا ان نحصر مناقشتنا لهذه الابستيمولوجيا في نفس الاطار الذي فكر فيه صاحبها، اي داخل اشكاليته المعرفية اولا، وداخل المنظومة الفكرية العامة التي كان ينتمي اليها ثانيا،

مع ابراز ما قد يكون هناك من جانبه من طموح الى تجاوز تلك المنظومة، او على الاقل، اجراء بعض التعديل عليها. ان ذلك في نظرنا لهو أقوم طريق لابراز قيمة هذه الابستيمولوجيا ووضعها في مكانها الحقيقي من سياق تطور الفكر العربي الاسلامي.

* * *

اذا نظرنا الى مقدمة ابن خلدون من خلال تجربته السياسية ومعاناته الشخصية امكن القول انها كانت نتيجة تحول الذاتي الى موضوعي والايديولوجي الى علمي في تفكيره. لقد فشل ابن خلدون في تحقيق طموحه السياسي فاتجه الى التاريخ، فتحولت مطامحه السياسية الى مطامح علمية: خاض ابن خلدون تجربة سياسية واجتماعية واسعة غنية[8] مكنته من الاطلاع، عن كثب، على دقائق الحياة البشرية بمختلف جوانبها، فأكسبه ذلك تصورا مطابقا لـ «وقائع العمران»، حسب تعبيره، اي معرفة حقيقية بالظواهر الاجتماعية على اختلاف انواعها، معرفة تجريبية بكيفية حدوثها وعوامل تطورها وأشكال ترابطها وتداخلها. وعندما اتجه الى التاريخ يطلب منه الدروس و «العبر»، بعد فشله السياسي، أدهشه ما لاحظه في كتب المؤرخين من «مغالط وأوهام» بسبب «الجهل بطبائع العمران»، فاكتشف ان التاريخ في حاجة الى من يعيد كتابته. وهكذا فالتاريخ الذي أريد منه ان يكون مرشدا اصبح متهما، وأحداث الماضي التي أريد منها ان تكون معينة على فهم الحاضر وحل ألغازه اصبحت هي نفسها في حاجة إلى من يفهمها على حقيقتها.

من هنا تحول المشكل السياسي الى مشكل معرفي في ذهن ابن خلدون، فغدا نقده للمؤرخين صادرا، لا عن خلاف مذهبي او ايديولوجي، بل عن الرغبة في الارتفاع بالتاريخ من مستوى السرد القصصي الذي «تنمو فيه الاقوال» الى مستوى العلم الذي يعتمد النظر والتحقيق والتعليل والتفسير.

وبما ان ابن خلدون كان يعرف من خلال دراساته المنطقية والاصولية ان العلوم لا تنشأ من مجرد الرغبة في انشائها، بل لا بد من تأسيسها على مقدمات وقوانين، اي على منطق اذا اتبعه العقل عصم نفسه من الخطأ والزلل، وبما انه قد استفاد بالممارسة والتجربة ان الظواهر السياسية والاجتماعية لا تخضع لمنطق الفلاسفة «لكثرة ما فيه من الانتزاع وبعده عن المحسوس» (١٢٤٧ ج ٤)، ولا لمنطق الفقهاء لاعتماده على قياس الاشباه والامثال، وهو شيء لا يعتمد عليه في هذا المجال لان احوال العمران لا يقاس شيء منها على الآخر «اذ كما اشتبها في امر واحد فلعلهما اختلفا في أمور» (١٢٤٦ ج ٤)، فقد وجد ان الحاجة تدعو،

(8) راجع كتابنا العصبية والدولة.

اولا وقبل كل شيء، الى وضع «معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلون» (٤١٣ ج ١)، معيار يكون للتاريخ بمثابة المنطق للفلسفة، وأصول الفقه للشريعة.

كيف يمكن الحصول على هذا «المعيار» أو هذا المنطق الجديد؟

لقد استنبط الفلاسفة منطقهم من مادتهم نفسها اي من ملاحظة حركة الفكر ومراعاة قوانينه، واستخرج الفقهاء منطقهم (أصول الفقه) من مادة علمهم، اي من النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة، فلماذا لا نستخلص «منطق» التاريخ من التاريخ نفسه، الماضي منه والحاضر؟ ان منطق الفلاسفة قائم كله على مراعاة مطابقة العقل لنفسه، ومنطق الفقهاء قائم كله على مراعاة مطابقة الحكم لحكمة الشارع، فلماذا لا يكون «منطق» التاريخ قائما هو الآخر على اعتبار المطابقة التي تلائمه؟ لماذا لا تكون هناك قواعد وأصول «يعرض عليها الخبر المنقول، فإن وافقها قبل، وان عارضها زيف واستغني عنه» (٣٩٩ ج ١)، قواعد وأصول تعبر عن واقع الحياة الاجتماعية، عن طبيعتها وجوهرها الذي لا يتبدل؟ واذا كان ذلك كذلك «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو عمران العالم ونميز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن ان يعرض له» (٤١٣ ج ١).

وإذن فالمهمة الاولى المطروحة هي التمييز في العمران بين «**ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه**» وبين «**ما يكون عارضا**» **زائلاً ليس من صميم جوهر الحياة الاجتماعية**، وبتعبير معاصر يمكن ان نقول، مع قليل من التجاوز، ان ما يطرحه ابن خلدون هنا هو ضرورة التمييز في الحوادث الاجتماعية والتاريخية بين «الثابت» و«المتغير»، على اعتبار ان «الثابت» ليس هو فاقد الحركة، بل بالعكس هو ما يتكرر باستمرار. ان «الثوابت» بهذا المعنى تعبر عن «مستقر العادة»، اي الحتمية، اما المتغيرات، او الاعراض، فتعبر عن الصدفة وخرق العادة.

من هنا انطلق ابن خلدون في البحث عن «ثوابت» العمران البشري، وسيلته في ذلك استقراء التاريخ نفسه، الحاضر منه والماضي، فوجد ان حركة التاريخ الى عهده ـ التاريخ الاسلامي على الخصوص وتاريخ المغرب العربي على الاخص ـ كانت عبارة عن حركة انتقال دائرية من «خشونة البداوة» الى «رقة الحضارة»، ووجد ان العنصر المحرك لهذه الدورة «البدوية ـ الحضرية» هو العصبية. ومن هنا كانت جميع الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خاضعة في نشأتها وتطورها للعصبية وفاعليتها[9].

(9) حول نظرية العصبية عند ابن خلدون، انظر كتابنا «العصبية والدولة»... نفس المعطيات السابقة.

غير ان الظواهر العمرانية البشرية ليست كلها من طبيعة واحدة حتى تقبل التفسير بالعصبية. هناك الظواهر الروحية والفكرية وعلى رأسها المعارف والعلوم، لا بد من البحث لها عن أصول تعرض عليها للتمييز فيها بين الحق والباطل، بين الممكن والمستحيل. فكيف سنعثر على هذه الاصول؟

لا شيء أسهل من هذه المهمة، خصوصا اذا تذكرنا ان القانون العام الذي يجب ان نسير على هداه هو المطابقة للواقع، والواقع الذي يجب ان نتجه اليه هنا هو «الواقع المعرفي والعلمي». في عصر ابن خلدون كانت الامور واضحة: فالعلوم والمعارف إما نقلية واما عقلية. ومصدر المعرفة اما العقل (اي الحس والتجربة)، وإما النفس (اي الكشف والوجدان). من هنا ضرورة القيام بعملية فحص واسعة للمعارف والعلوم، سواء المنسوبة منها للعقل او المنسوبة للنقل، والتمييز فيها بين الحق والباطل، بين الممكن والمستحيل، على اساس اعتبار المطالبة، إما للعقل، واما للنقل. وحتى يصبح القيام بهذه المهمة ممكنا وبـ «طريقة برهانية» لا بد من مقدمات ومبادىء تؤسس كلا من العقل والنقل وترسم لهما حدودهما ومجال اختصاصهما.

وبالفعل خصص ابن خلدون الفصول الاولى من «الباب» السادس الذي موضوعه «العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه..» خصصه لبيان «حقيقة» العقل و «حقيقة» النفس، وكيفية اكتسابهما للمعارف، مبرهنا على امكانية قيام المعرفة العقلية اليقينية والمعرفة النقلية (النفسانية) الصحيحة، راسما لكل منهما حدوده ومجال اختصاصه. وهكذا فلما كان العقل يتشكل بالحس والتجربة فهو ضرورة محدود بحدودهما، ومن ثمة فان اي علم او اي نوع من المعرفة، ينتسب الى العقل، ويتعدى موضوعه حدود الحس والتجربة او ما يمكن ارجاعه الى الحس والتجربة، فهو علم باطل ومعرفة باطلة. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فلما كانت النفوس البشرية متفاوتة في قدرتها على الرجوع، لمحة من اللمحات، الى طبيعتها الروحانية لاقتباس «المعارف العلمية الغيبية»، وكانت نفوس الانبياء هي وحدها القادرة على ذلك بالفطرة، فان كل علم او اي نوع من المعرفة ينتسب الى النفس (والوجدان) سيكون باطلا اذا تعدى ما يقرره الوحي او تعارض معه. واذن، فما قبله العقل او النقل من المعارف والعلوم قبلناه، وما رفضاه، احدهما او كلاهما، رفضناه. والقانون في ذلك هو اعتبار المطابقة: مطابقة «منتوجات» العقل مع معطيات الحس والتجربة، ومطابقة «مشاهدات» النفس مع معطيات الوحي (الكتاب والسنّة). اما ما عدا ذلك فكله باطل او في حكم الباطل.

من هنا حكم ابن خلدون على علم الكلام بالفشل والاخفاق لانه علم اراد ان يزن

بميزان العقل ما هو «فوق طور العقل»، اي حقيقة الذات الالهية والصفات والنبوة واليوم الآخر. ولنفس السبب حكم على الفلسفة بالبطلان لكونها تدّعي الوقوف على تفاصيل «الذوات الروحانية» بالعقل والمنطق. ومن هنا ايضا كانت علوم التنجيم والكمياء والسمياء وعلوم السحر باطلة كلها لا يجوز الركون اليها لان طرق تحصيلها غير يقينية، لا من جهة العقل ولا من جهة النقل. وأكثر من ذلك فالتصوف نفسه باطل اذا أريد منه ان يكون علما او فلسفة يستعمل اللغة البشرية والانظار الفكرية. وابن خلدون واضح في هذه المسألة، فعلى الرغم من ميوله الصوفية القوية لم يكن يرى في التصوف سوى تجربة ذاتية محض، لا يمكن نقلها ولا التواصل مع الغير على اساسها. فهو «ذوق» لا علم.

وإذا كان الأمر كذلك فمادا يبقى كعلوم ممكنة صحيحة؟

سؤال من السهل الجواب عنه الان، ليس فقط لاننا عرفنا العلوم الباطلة، بل لاننا ـ وهذا هو الاهم ـ نمتلك قانونا لتمييز الحق من الباطل، والممكن من المستحيل في كل المعارف. هذا القانون ينص على «اعتبار المطابقة للواقعات» اي المطابقة لمشخص ما، سواء كان هذا المشخص واقعا طبيعيا تجريبيا، او واقعا اجتماعيا تاريخيا، او كان نصا دينيا (القرآن والسنّة) او نصا لغويا (بالنسبة لعلوم اللغة). وهكذا فالعلم يكون ممكنا وقابلا لان ينتج معارف يقينية، اذا كان يشرح ويفسر إما الواقع الطبيعي واما الواقع الاجتماعي التاريخي واما النصوص الدينية واما النصوص اللغوية، او كان يساعد على الشرح والتفسير. ومن هنا كانت العلوم صنفان، علوم مقصودة لذاتها كالطبيعيات والفقه والحديث.. الخ وعلوم هي آلة لتلك، كالمنطق وأصول الفقه والحساب وعلوم اللسان، ويجب ان نضيف علم العمران الذي قلنا انه آلة لعلم آخر.. علم التاريخ.

يتضح مما تقدم ان التحليل الابستيمولوجي الذي قام به ابن خلدون لعلوم عصره له مكانه الطبيعي والمشروع في مقدمته. لقد كان الهدف منه هو نفس الهدف من التحليل الاجتماعي ـ التاريخي الذي تتضمنه المقدمة، هو وضع «معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلون» من اخبار، سواء كانت هذه الاخبار تتعلق بالحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية او بالحياة الروحية والفكرية، لبني الانسان. واذن، فمن الخطأ كل الخطأ التمييز في المقدمة بين «بحوث أصيلة» و «بحوث استطرادية». هناك وحدة صميمة في أجزاء المقدمة، وحدة تعكس وحدة الفكر الخلدوني من خلال وحدة اشكاليته.

* * *

والآن، وقد وضعنا هذه الابستيمولوجيا الخلدونية في مكانها داخل المشروع العام الذي ألفت من اجله «المقدمة»، يبقى علينا، قبل وضعها في مكانها من سياق تطور الفكر العربي

الاسلامي، ان نناقش قيمتها في ذاتها، اي بوصفها محاولة تريد اضفاء المعقولية والنظام على علوم ومعارف عصرها.

لا شك في ان قيمة كل ابستيمولوجيا كامنة في مدى استيعابها للحقل المعرفي الخاص بعصرها بكامل أبعاده، ومحاولتها تجاوزه او على الاقل اجراء تعديلات اساسية فيه. اما ان يكون ابن خلدون قد استوعب ثقافة عصره بكامل أبعادها الدينية والفلسفية والعلمية والاجتماعية، فهذا ما لا نحتاج الى تأكيده. فالصفحات الماضية قدمت لنا نموذجاً حياً من هذا الإستيعاب الواعي والعميق. وأما أن يكون ابن خلدون قد تجاوز فعلاً حقله المعرفي ذاك، أو أنه حاول أن يفعل، فهذا ما يحتاج منا إلى مزيد تحليل ومناقشة.

وحتى نكون واضحين في طرحنا للموضوع يجب ان نحدد هنا ما نعنيه بـ «التجاوز» في حقل المعرفة. اننا ننطلق من التصور التالي، وهو ان **المعرفة علاوة على ارتباطها بالمجتمع هي دوما في صراع مع نفسها، مع تناقضاتها، وعوائق تقدمها، وهذا الصراع هو محرك نموها، وعامل تطورها**. وعندما يستنفد هذا الصراع كل امكانية للتعايش بين العناصر المتناقضة داخل حقل معرفي معين، يطرح التجاوز نفسه بوصفه الانتقال الكيفي من مرحلة الى اخرى، انتقالا يجعل ما بعد في قطيعة مع ما قبل.

اذا نظرنا الآن الى الابستيمولوجيا الخلدونية على ضوء هذا التصور امكن القول انها كانت تحمل في ذاتها جميع امكانيات التجاوز، ولكنها لم تفعل، لان اتجاه التاريخ لم يكن يسمح بذلك. وابن خلدون نفسه كان واعيا بهذا كل الوعي. لقد كان واعيا بأنه بصدد فتح جديد في عالم المعرفة اهتدى اليه «من غير تعليم ارسطو ولا افادة موبذان»، وكان واعيا في نفس الوقت بأن شمس الحضارة العربية الاسلامية آخذة في الأفول «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة» (٤٠٦ ج ١)، ولذلك ولّى وجهه نحو الماضي، هاربا من الحاضر، يائسا من المستقبل.

لم يتجاوز ابن خلدون، اذن، حقله المعرفي، وبالتالي فابستيمولوجيته ظلت، على الرغم من كل جوانبها الثورية، سجينة لذلك الحقل نفسه، متحركة داخل أطر التفكير القديمة. ولكنها مع ذلك تحركت في اتجاه التجاوز من منطلقين اثنين اولهما يرمي الى اعادة تنظيم حقلها المعرفي، وثانيهما يهدف إلى جعله اكثر معقولية.

لقد كان عصر ابن خلدون يعج بأنواع من المعارف والعلوم المتداخلة المتنافرة، منها ما ينتسب للعقل، ومنها ما ينتسب الى الدين، ومنها ما ينتسب لقدرة خارقة للعادة تتحدى العقل وتتجاوز النقل، معارف غير منظمة ولا مؤطرة في اطار معرفي عام. وتأتي محاولة صاحب المقدمة

لتعمل على تنظيم هذه المعارف والعلوم وتوضيح العلاقات بينها وبيان الصحيح من الزائف فيها، وذلك من خلال نقد منهجي لمبادئها وأسسها المنطقية وحصيلتها الموضوعية. لقد حصر ابن خلدون العلوم العقلية في اطار القابلية للتحقيق بالحس والتجربة، وحصر العلوم النقلية في اطار الحاق الفروع بالاصول، وأسقط الصبغة العلمية على الباقي لان العلم بما هو علم يقوم على العقل اي على الاستقراء والاستنتاج، ومراعاة «مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي». اما «المعارف الغيبية»، سواء حصلت بالرياضة الصوفية او بالرياضة السحرية، فابن خلدون، على الرغم من ايمانه بها، لا يعتبرها علوما، لانها في احسن الاحوال الهامات جزئية او مثالات ناقصة، وهي بعد لا تختلف في طبيعتها عن الرؤيا والاحلام.

هذا التنظيم والتصنيف للعلوم والمعارف هو في ذاته اضفاء للمعقولية عليها. غير ان ابن خلدون لم يقتصر على ذلك، لقد اخذ بتصنيف العلوم الى علوم عقلية وعلوم نقلية كإطار عام وشكلي فقط لكونه كان شائعا في عصره والعصور السابقة، اطار مكّنه من التمييز بين المعقول واللامعقول داخل الصنفين معا، وذلك بالرجوع الى الاداة المعرفية التي يقوم عليها كل علم. وهكذا فداخل «العلوم العقلية» وجد ابن خلدون ان الميتافيزيقا والتنجيم والكمياء والسمياء والسحر تطلب كلها من العقل ما ليس من اخصاصه ولذلك أبطلها كعلوم عقلية واعتبر ما يقال فيها من «جنس الامور السحرية» التي هي من اختصاص النفس، اي أدرجها في قطاع اللامعقول. ونفس الشيء فعل بالنسبة للعلوم النقلية التي ميز فيها بين العلوم النقلية المحض التي يقتصر العمل فيها على «الحاق الفروع من مسائلها بالاصول» وبين العلوم التي تنتسب الى النقل دون ان تكون علوما على الحقيقة كالكلام والتصوف وتعبير الرؤيا.

من هنا يتضح ان ابن خلدون لم يكن يقيم اي نوع من التوازي او التناظر بين المعقول والعلوم العقلية من جهة، وبين اللامعقول والعلوم النقلية من جهة اخرى. فالمعقول واللامعقول يوجدان معا في العلوم العقلية والعلوم النقلية سواء بسواء، ومن هنا يكون الصراع في الحقل المعرفي الخلدوني، وبالتالي في الفكر العربي الاسلامي كله، صراعا، ليس بين العقل والنقل كما يتوهم، بل بين المعقول واللامعقول. ويهمنا ان نتعرف الآن على موقف ابن خلدون من هذا الصراع، ان ذلك وحده هو الذي سيفتح لنا الطريق لوضع الابستيمولوجيا الخلدونية في مكانها الذي تستحقه في سياق تطور الفكر العربي الاسلامي.

* * *

من السهل اتهام ابن خلدون بالازدواجية والقول انه كان عقلانيا في تفكيره السياسي الاجتماعي، ولاعقلانيا في تفكيره النظري الفلسفي. ومن السهل كذلك الادعاء بأن جانب

المعقول في تفكيره مرتبط بتجربته السياسية في المغرب العربي، وان جانب اللامعقول في رؤيته العامة كان متأخرا، وانه كان نتيجة اقامته في القاهرة، مثل هذه الادعاءات والتأويلات ناتجة في نظرنا عن قراءات لاتاريخية لفكر ابن خلدون، قراءات تريد نقله الينا ووضعه داخل حقلنا المعرفي والايديولوجي، نحن ابناء القرن العشرين.

ان المعقول واللامعقول كانا معا في عصر ابن خلدون جزءاً من بنية نظرية عامة تقوم على التمييز بين وجودين هما، بأصطلاح ابن خلدون نفسه: الوجود «الحسي»، والوجود «ما وراء الحسي»، وبين وسيلتين للمعرفة: العقل بوصفه نتاج الوجود الحسي فهو محدود بحدوده، والنفس بوصفها جزءاً من الوجود «ما وراء الحسي» مشغولا بالحس و «قيوده»، ويمكنه اذا تحرر منها بعض التحرر اكتساب معرفة بالعالم الماورائي، معرفة ليس من الضروري ان تكون من جنس المعرفة التي يكتسبها العقل من العالم الحسي، واذن فالارتباط بين المعقول واللامعقول في هذه البنية الفكرية ارتباط صميمي، كارتباط النفس بالبدن والروحي بالمادي.

من هنا يجب ان ننظر الى ايمان ابن خلدون بالسحر وما اشبهه. **ان الاعتقاد بالسحر داخل هذه البنية كان شيئا طبيعيا، ولا يمكن وصفه بأنه يتنافى مع العقل، لان «العقل»، عقل ذلك العصر هو نفسه الذي شيد هذه البنية، او على الاقل كرسها**، وكان شغله الشاغل اقرار نوع من التعايش بين عناصرها. ولكن الايمان بالسحر كامكانية قد تتحق شيء، وتنظير هذه الامكانية قصد تكريسها كواقع علمي شيء آخر. وهذا بالضبط ما كان يعيه ابن خلدون تمام الوعي. فهو اذ يسلم بامكانية «استجلاب» تأثير الروحاني في المادي يرفض تماما تحويل هذه الامكانية الى واقع علمي، وبالتالي ادعاء القدرة على التحكم فيها بالشكل الذي يجعلها مطردة، سواء تم ذلك باسم السحر او باسم التنجيم، او باسم السيمياء او الكمياء او حتى باسم فلسفة معينة يدّعي اصحابها امكانية الاتصال بالعقل الفعال، آخر العقول السماوية المزعومة.

واذن فالحدود التي وضعها ابن خلدون للعقل، حينما سحب من مجال اختصاصه البحث في الماورائيات كلها، لم يكن يقصد منها توسيع دائرة اللامعقول على حساب المعقول، ولا إضعاف العقل والتشكيك في أحكامه لحساب النفس ومعارفها الوجدانية، كلا. ان الصفحات الماضية التي خصصناها لتحليل آراء ابن خلدون لجميع المعارف والعلوم التي كان يزخر بها عصره تثبت الحقيقة التالية، وهي **ان الابستيمولوجيا الخلدونية، وان كانت فعلا ابستيمولوجيا للمعقول واللامعقول، فقد تحركت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل، تحرير العقلاني من المثالي في اتجاه الوضعي**، وسيلتها في ذلك، **الفصل بين ما ينسب الى العقل وما ينسب الى النقل والتمييز في كل منهما بين المعقول واللامعقول.**

* * *

هذه النتيجة التي وصلنا اليها من خلال تحليل الابستيمولوجيا الخلدونية داخل حقلها المعرفي وانطلاقا من اشكاليتها الخاصة، تتأكد عندما ننظر اليها من خلال موقعها في مجالها التاريخي اي في سياق تطور الفكر الذي تنتمي اليه، الفكر العربي الاسلامي مشرقاً ومغرباً.

عرف الفكر العربي قبل الاسلام وبعده ـ كما عرفت جميع الثقافات القديمة والحديثة ـ قطاعين متمايزين ولكن متداخلان: قطاع المعقول وقطاع اللامعقول. والملاحظ هو أن القطاعين معا عرفا في التاريخ الاسلامي نموا كميا وكيفيا ابتداء من عصر الترجمة، وذلك الى درجة لم يعد معها من الممكن للعقل المعتزلي التجريبي مواجهة اللامعقول الوافد عبر الترجمة بمثل السخرية التي واجه بها الجانب الخرافي في الذهنية العربية الاصلية. فلقد انتقلت الى الفكر العربي مختلف علوم ومعارف الحضارات السابقة على الاسلام، وكان حظ اللامعقول فيها كبيرا واسعا. فالى جانب مؤلفات ارسطو واقليدس التي تحكي جانب المعقول في الفكر القديم زخرت المكتبة العربية بكتب الافلاطونية المحدثة والفيتاغورية الجديدة وغيرها من الكتب التي نقلت الى الفكر العربي عناصر كثيرة من العقيدة الهرمسية وحلولية الهند ومجوسية الفرس وقبالية اليهود وغير ذلك من «العلوم» الروحانية مثل السحر والطلسمات والتنجيم والكمياء وغيرها. وبعبارة اخرى ورثت الثقافة العربية الاسلامية كل علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة فاعتبرتها جميعا «علوماً عقلية» في مقابل «العلوم النقلية» التي نشأت في حظيرة الاسلام انطلاقا من الكتاب والسنّة. ولا شك ان الانتقال من معاملة هذا العلوم كـ «علوم الاوائل» الى معاملتها كـ «علوم عقلية»، اي علوم كونية تصلح للاواخر مثلما صلحت للاوائل، كان نتيجة اندماجها التدريجي في الحقل المعرفي والايديولوجي الذي اخذ يتنفسه الفكر العربي، الحقل الذي اخذت الترجمة في توسيعه واعادة بنائه.

واذا كان قطاع اللامعقول في الثقافات المترجمة قد تسرب دون ان يثير اي ضجيج يذكر نظرا لكونه كان يقدم للرؤية الدينية الاسلامية الابعاد «الروحية» ذات الطابع الميثولوجي التي كانت تزداد الحاجة اليها، الشيء الذي نلاحظه بشكل واضح في كتب التفسير والحديث والتاريخ . . . فان قطاع المعقول في تلك الثقافات بقي، هو وبعض جوانب اللامعقول المرتبطة به، في صراع متواصل مع «النقل» اي مع بنية الفكر الديني الاسلامي التي اصبحت باغتنائها باللامعقول «الدخيل»، تبعد اكثر فأكثر عن بذور العقلانية التي غرسها القرآن وسقاها المعتزلة بمجادلاتهم الكلامية.

وهكذا فبدلا من مبدأ: «العقل قبل ورود السمع»، المبدأ الذي نادى به المعتزلة كأساس لمحاولتهم الرامية الى تحصين بنية الفكر الديني الاسلامي ازاء هجومات الثقافات «الدخيلة»، اصبح الشعار السائد، بعد اكتساح هذه الثقافات المترجمة للحقل المعرفي العربي الاسلامي

المحدود آنذاك بحدود العقل التجريبي المعتزلي، هو «التوفيق» بين الدين والفلسفة مع الكندي، ودمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين مع الفارابي وابن سينا واخوان الصفا.

واذا كان الفارابي وابن سينا قد اقتصرا في محاولة الدمج التي قاما بها على الجوانب الميتافيزيقية، اي على ما عُبِّر عنه بـ «الالهيات»، فان محاولة اخوان الصفا كانت اوسع وأشمل. لقد ارادوا، ليس فقط دمج «الإلهيات» المترجمة في العقيدة الاسلامية، بل ايضا دمج مختلف العلوم المنقولة عن الثقافات القديمة في الحقل المعرفي الاسلامي، وتلك في الحقيقة هي المهمة المعقدة التي حاولت المدرسة الفلسفية في المشرق القيام بها بحثا عن رؤية فلسفية دينية «علمية» عالمية، تستجيب لعالمية المجتمع الاسلامي آنئذ، وعالمية حضارته ومطامحه الفكرية.

كان هذا في المشرق، اما في المغرب فلقد اتجهت الامور وجهة اخرى، خصوصا بعد الثورة الثقافية الموحدية التي رفعت شعار «الرجوع الى الاصول وترك التقليد»، الشعار الذي اخذ لدى المدرسة الفلسفية، المغربية الاندلسية، معنى خاصا، هو الرجوع الى ارسطو «الحقيقي» وترك تأويلات «المشرقيين»، الفارابي وابن سينا، الشيء الذي يعني في ذات الوقت، وبالضرورة، فصل الفلسفة عن الدين والدين عن الفلسفة.

واذا نظرنا الآن الى الابستيمولوجيا الخلدونية على ضوء هذه المعطيات التي فصَّلنا القول فيها في دراسة سابقة امكن القول بدون تردد انها قد سارت **فعلاً في نفس الخط الذي سلكته المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس**، المدرسة التي تأسست قاعدتها الابستيمولوجية على تلك النزعة النقدية التي كرسها ابن حزم وابن تومرت في مختلف مجالات العلم والثقافة آنئذ. **ان الابستيمولوجيا الخلدونية تبدو من هذه الناحية وكأنها تريد ان تتمم عمل ابن رشد**، ان تقوم بالنسبة لمحاولة اخوان الصفا بمثل ما قام به ابن رشد بالنسبة لمحاولة ابن سينا. لقد حاول الفارابي وابن سينا دمج الدين في الفلسفة وبناء فلسفة دينية جديدة تتسع في هيكلها المجرد لجميع الديانات والثقافات والفلسفات التي كانت تتصارع داخل المجتمع الاسلامي، فكان رد الفعل الديني عنيفا قويا خاصة منن طرف الغزالي، فجاء ابن رشد برد فعل مضاد يحاول ان يتجاوز الموقفين معاً، موقف ابن سينا وموقف الغزالي، وذلك بالمناداة بفصل الدين عن الفلسفة والفلسفة عن الدين، انقاذا للدين وللفلسفة معاً، مبينا انهما يختلفان في المنطلق والطريق ويتفقان في الغاية والهدف. وقام اخوان الصفا بنفس المحاولة التي قام بها الفارابي وابن سينا، ولكن في اطار اوسع، فأرادوا ليس فقط دمج الفلسفة بمعنى الإلهيات في الدين بل دمج كل علوم عصرهم في الرؤية الدينية الاسلامية، فشوهوا الدين وشوهوا «العلم» بدمجهم المعقول واللامعقول داخل «العلم» وداخل الدين. وتأتي محاولة ابن خلدون الابستيمولوجية كمحاولة تصحيحية تشكل امتداداً لمحاولة ابن رشد، وذلك على اساس الفصل التام بين المعقول

واللامعقول داخل الفلسفة والعلم من جهة، وداخل الدين من جهة اخرى، مع تقليص دائرة اللامعقول في كل منهما الى اقصى حد ممكن يسمح به عصره.

كان الهدف المباشر لدى ابن رشد هو اعادة بناء الفلسفة، فلسفة ارسطو، والرجوع بها الى هويتها الاصلية. اما ابن خلدون فلقد كان هدفه المباشر هو اعادة بناء العلم، علم التاريخ بكيفية خاصة. وكانت وسيلة ابن رشد المباشرة الى ارسطو الحقيقي هي نقد ابن سينا وفلسفته التوفيقية من خلال رده على الغزالي، اما ابن خلدون فقد كانت وسيلته المباشرة الى التاريخ ـ العلم هي نقد المسعودي الذي مزج في دائرة معارفه «التاريخية» المعقول واللامعقول بمثل ما فعله اخوان الصفا في دائرة معارفهم الفلسفية. من هنا اتجه النقد الرشدي وجهة عقلانية ميتافيزيقية في حين اتجه النقد الخلدوني وجهة ابستيمولوجية تاريخية. وواضح ان هذا الاختلاف في الهدف المباشر والوسيلة المباشرة لا ينال في شيء الدعوى التي نقررها هنا والتي تؤكد ان الرجلين كانا يصدران معاً من نفس المنطلقات ونفس الرؤية، وانهما كانا ينتميان الى نفس المدرسة، اي الى نفس الاشكالية النظرية.

صحيح ان هذه الدعوى تصطدم بذلك الموقف «المتناقض» الذي وقفه كل منهما من الفلسفة. ولكن هذا التناقض يصبح غير ذي موضوع اذا عرفنا اي نوع من «الفلسفة» دافع عنه ابن رشد، وأي نوع من «الفلسفة» هاجمه ابن خلدون. ودون الدخول في تفاصيل سبق ان شغلت قسما كبيرا من دراستنا المشار اليها حول ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، نؤكد **هنا ان الفلسفة التي أبطلها ابن خلدون هي نفس الفلسفة التي انتقدها ابن رشد،** بشدة وعنف، من خلال رده على الغزالي في كتابه «تهافت التهافت»، نعني بذلك فلسفة ابن سينا المؤسسة كلها على دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة طمعا في اقامة فلسفة مشرقية خاصة. وبعبارة اخرى ان الفلسفة التي اراد ابن خلدون إبطالها هي تلك التي يزعم اصحابها ـ كما يقول ابن خلدون نفسه ـ «ان تصحيح العقائد الايمانية ـ يكون ـ من قبل النظر لا من جهة السمع» اولئك الذين يزعمون ان العقائد الايمانية «بعض من مدارك العقل» (١١٩٩ ج ٤). ونحن نعرف ان الذي يزعم هذا الزعم وبنى كل فلسفته عليه هو الفارابي وابن سينا واخوان الصفا. اما ابن رشد فلقد كان موقفه مخالفا تماما. انه لم يجعل الحكمة وصية على الشريعة كما فعل فلاسفة المشرق بل اعتبرها اختها الرضيعة، انه لم يعتبر ما في الدين مجرد مثالات لما في الفلسفة ولا جعل المعرفة الفلسفية اعلى من المعرفة الدينية، كما فعل فلاسفة المشرق، بل حافظ لكل منهما على استقلاله وهويته، وجعل مدارك الشرع اعلى من مدارك العقل، فقال «الفلسفة تفحص كل ما جاء في الشرع، فان أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني، وأعلنت الفلسفة ان ذلك امر يدركه الشرع فقط»

(تهافت التهافت) ويجب ان لا يعترض علينا بأن ابن رشد انما فعل ذلك تقية، لان ما يصدق هنا على فيلسوف قرطبة يصدق ايضاً على صاحب المقدمة.

لا، لم يكن الامر يتعلق بـ «التقية» لا من جانب ابن خلدون ولا من جانب ابن رشد، بل كانا معا يصدران من نفس الرؤية ومن نفس المنطلقات، فركزا نقدهما على نفس القضايا والمسائل. ان من يقرأ «تهافت التهافت» بشيء من الامعان سيجد ان ابن رشد قد ركز هجومه على الفارابي وابن سينا حول مسائل ثلاث، هي نفسها التي اعلن ابن خلدون بطلانها، نعني بذلك: نظرية الفيض ونظرية «الاتصال» ونظرية السعادة. ومما هو جدير بالملاحظة ان هذه المسائل الثلاث تشكل في مجموعها القنطرة التي حاولت المدرسة الفلسفية المشرقية من خلالها وصل السماء بالأرض ودمج الدين في الفلسفة.

وجديرة بالملاحظة أمور اخرى نذكر منها على سبيل المثال ان ابن خلدون لم يتعرض في هذا الموضوع لابن رشد لا تصريحا ولا تلميحا، في حين انه يتعرض للفارابي وابن سينا بالاسم ويناقشهما في المسائل المذكورة آنفا، وان ابن خلدون لم يكفر الفلاسفة كما فعل الغزالي، بل اقتصر على القول ان علمهم الالهي غير موف بمقصودهم، وأكثر من ذلك يبرز ابن خلدون للفلسة فائدتين، تلخصان في الحقيقة والواقع فائدة دراسة الفلسفة في كل زمان ومكان: الفائدة الاولى: «شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين» والفائدة الثانية: «الاطلاع على مذاهب اهل العلم (= الفلسفة) وآرائهم»، وكل ما يطلبه ابن خلدون من دارسها والمشتغل بها ان يكون ممتلئاً بالشرعيات مطلعاً على التفسير والفقه.. أي أن يكون فقيهاً وفيلسوفاً.. تماماً كابن رشد!

نستطيع ان نسترسل طويلاً في هذه المقارنات والملاحظات التي نريد ان نبين من خلالها ان ابن خلدون كان ينتمي فكريا الى نفس المدرسة التي بلغت أوجها مع ابن رشد، وان الابستيمولوجيا الخلدونية تستمد، وبالتالي، اساسها الفلسفي من الواقعية النقدية التي طبعت هذه المدرسة. ومع ذلك فان عدم وجود خلاف بين الرجلين لا ينفي وجود الاختلاف بينهما. ففيم كان هذا الاختلاف اذن؟

ان اساس الاختلاف بينهما ـ فيما نعتقد ـ هو في الوظيفة الايديولوجية التي قدر لكل منهما ان يقوم بها بالنسبة لعصره وزمانه. لقد كانت لحظة ابن رشد بالنسبة للحضارة العربية الاسلامية في المغرب والاندلس، كلحظة الفارابي وابن سينا بالنسبة لنفس الحضارة في المشرق. وكانت لحظة ابن خلدون هنا في المغرب كلحظة الغزالي هناك في المشرق، ولكن مع هذا الفارق، وهو انه بينما اتجه ابن سينا بقمة الفلسفة في المشرق نحو تصوف عقلي أدى في

نهاية الامر الى تصوف عملي مع الغزالي اتجه ابن رشد بقمة الفلسفة في المغرب والاندلس نحو عقلانية واقعية انتجت مع ابن خلدون «تاريخية تجريبية».

لقد عاش ابن رشد في عصر بلغت فيه القوى الاجتماعية الصاعدة التي حركت او رافقت قيام الثوره الموحدية، قمة مجدها ومنتهى طموحها، فعبَّر فيلسوف قرطبة عن انطلاقة هذه القوى وعن طموحها بواسطة مشروع فلسفي منطقي نادى بفصل الدين عن الفلسفة حتى يتحرر العقل في ميدانه من كل قيد اجنبي. اما ابن خلدون الذي عاش في فترة التراجع الحضاري في العالم الاسلامي كله، فانه كان من الطبيعي ان يختلف مشروعه الايديولوجي عن مشروع ابن رشد.

لقد ادرك ابن خلدون، وبوعي عميق، ان الحاجة في عصره تدعو، لا الى خطاب في «الامكان العقلي المطلق» الذي «لا يفرض حدا بين الواقعات»، بل الى خطاب في «الامكان الواقعي» «الامكان الذي بحسب المادة التي للشيء». كان ابن رشد يدافع عن الصدق المنطقي للقضايا الفلسفية، ومن خلال ذلك يدافع عن «كونية» العقل، عن قدرته التي لا تحدها حدود ما دام منسجما مع نفسه ملتزما بمقدماته.. اما ابن خلدون فكان يرى ان «تلك أحكام ذهنية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها» ويضيف قائلا «ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين» (١٢٠٣ ج ٤). وبعبارة قصيرة عبَّر ابن رشد عن لحظة طموح فاتجه الى علم الكينونة، اما ابن خلدون الذي رأى التراجع حقيقة ملموسة فقد اتجه الى علم الصيرورة.. الى التاريخ الذي اراد ابن خلدون ان يجعل منه علما لا مكان فيه للامعقول. ولكن هل يسمح التاريخ (= التاريخ الواقعي) بذلك؟ هل يمكن قيام حياة بشرية بدون «لامعقول»؟ سؤال لم يكن من مهمة ابن خلدون ولا من اختصاصه الاجابة عنه.

ما تبقى من الخلدونية
مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون

نقصد بـ «الخلدونيـة» تيارا فكريا محددا نشأ مع ابن خلدون واستمر الى يومنا هذا ـ كما هو الشأن مثلا بالنسبة للديكارتية التي استمرت في فرنسا منذ ديكارت كتيار فكري ذي خصائص مميزة ولا زالت بعض آثاره قائمة هناك الى اليوم ـ فمثل هذا التيار لم يوجد، و «الخلدونيـة» بهذا المعنى لا معنى لها. لقد بقي فكر ابن خلدون مسجونا في مخطوطات المقدمة التي ظلت هي الاخرى، على الرغم من بعض الاعتبار الذي حظيت به، تقرأ بفكر ما قبل ابن خلدون طوال القرون الاربعة التي تفصل بين زمان كتابتها وبدء اليقظة العربية الحديثة.

لا نقصـد بـ «الخلدونية» فكـر ابن خلدون بمجمله كما احتفـظت لنا بـه مؤلفاتـه وعـلى رأسهـا «المقدمة»، فلقد عالج هذا المفكر المغربي موضوعات شتى: لقد تناول مختلف الظواهـر الحضاريـة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مؤرخاً ومحللاً وناقداً، ولكنه لم يكن مبـدعــاً في كل ذلك، بل لقد اعتمد على من سبقوه اعتماداً كلياً في كثير من المسائل، وانحاز في بعض الحالات الى أضعف الآراء، او الى اكثرها بعداً عن العقل والمنطق.

ولا نقصد بـ «الخلدونية» مجمل الدارسات الحديثة والمعاصرة التي تناولت فكر ابن خلدون ككل او كأجزاء، والتي ما زالت تتكاثر على مر الايام. فهذه الدراسات لا تشكل كلًّا منسجماً، بل لا شيء يجمع بينها سوى انها تتخذ «المقدمة» موضوعا لها. ان ما نسميه بـ «الدراسات الخلدونية» هي قراءات مختلفة متباينة وأحياناً متناقضة ليست كلها على درجة واحدة من الوعي بنفسها، ومن ثمة فهي بعيدة عن ان تشكل تياراً فكرياً متميزاً ضمن التيارات الفكرية التي تتقاسم الفكر العربي المعاصر السياسي والاجتماعي والفلسفي.

ان استبعاد هذه الجوانب الثلاثة من مضمون ما نسميه هنا بـ «الخلدونية» يجعل هذه الاخيرة «شيئاً ما» غير متحقق بالفعل، لا الآن ولا قبل الآن، لا داخل الحقل المعرفي الذي تحرك فيه ابن خلدون ولا خارجه. ان الامر يتعلق اولاً وأخيراً بمشروع ظلت تحمله مقدمة

ابن خلدون، لعدة قرون، دون ان يتحقق، اي دون ان يجد من يواصل التفكير فيه لتطويره واغنائه وتحقيقه. وبعبارة اخرى اننا نقصد بالخلدونية هنا ما كان صالحا في فكر ابن خلدون لان يحيا حياة جديدة ومتجددة، ومن ثمة فان ما نعنيه بـ «ما تبقى من الخلدونية» هو العناصر التي تنتمي الى الخلدونية بهذا المعنى والتي ما زالت تحتفظ ـ بشكل او بآخر ـ بامكانية الحياة معنا نحن ابناء الوطن العربي في القرن العشرين.

هذا التحديد الاولي للخلدونية لا يمكن قبوله الا اذا تم التسليم سلفاً بأننا ما زلنا نعيش، بشكل او بآخر، نفس الاشكالية التي فكر فيها وتحرك داخلها عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ هـ ـ ٨٠٨ هـ/١٣٣٢ م ـ ١٤٠٦ م). وبالفعل فنحن ننطلق هنا من ان اشكالية ابن خلدون ما زالت معاصرة لنا، اي قابلة لان تندمج في إشكاليتنا الراهنة، وقابلة لان تتفاعل معها وتساهم في توضيحها وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها.

يتعلق الامر اذن، بـ «فرضية» سنعمل في هذه العجالة على توضيحها وتبريرها والبرهنة على صلاحيتها كأداة للعمل، كأسلوب ومنهج في التعامل مع التراث.

١ ـ الذاتي والموضوعي في اشكالية ابن خلدون:

لعل اهم ما يميز ابن خلدون عن غيره من المؤرخين السابقين له (والذين جاؤوا بعده الى القرن الثامن عشر الميلادي) هو صدوره في عمله التاريخي عن دوافع تختلف اختلافا جذريا عن تلك التي وجهت غيره الى التأليف التاريخي. وهكذا فبينما نجد كبار المؤرخين في الاسلام، مثلاً، قد اتجهوا الى التاريخ بدوافع وأغراض دينية او سياسية او لمجرد التسلية او من اجل ابراز دروس وعبر معينة، الشيء الذي يعني ان اهتمامهم بالتاريخ كان من اجل شيء آخر، لا من اجل التاريخ ذاته، نجد ابن خلدون يصدر، بالعكس من ذلك، عن وعي تاريخي حاد جعل اهتمامه بالتارخ لذاته التاريخ لا لشيء آخر. ذلك هو معنى تمييزه في فن التاريخ بين «ظاهر لا يزيد على اخبار عن الايام والدول، والسوابق من القرون الاول، تنمو فيها الاقوال، وتضرب فيها الامثال»، و «باطن» هو في حقيقته «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» (٣٥١ ج ١)[1].

ولم يكن هذا الوعي التاريخي الذي هيمن على تفكير ابن خلدون وليد تفلسف او

(1) سنحيل في هذا البحث الى النسخة التي حققها الدكتور علي عبد الواحد وافي من المقدمة في اربعة اجزاء، الطبعة الثانية بالنسبة للجزء الاول والطبعة الاولى بالنسبة لباقي الاجزاء ـ لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٦٥.

استغراق في التفكير، بل كان نتيجة ممارسة شخصية وظروف موضوعية. لا، بل نتيجة اندماج الذاتي في الموضوعي في تجربته اندماجاً جعل كلًا منهما يفسر الآخر ويكمله، مما اعطى للوعي التاريخي لديه طابعاً مأساوياً واضحاً:

ـ فمن جهة انخرط ابن خلدون، بقوة والحاح، في أحداث عصره فعاش لمدة ٢٣ سنة (من ٧٥٤ هـ إلى ٧٧٦ هـ، وكان قد ولد بتونس سنة ٧٣٢ هـ) تجربة سياسية غنية بالمفاجآت والتقلبات، بالنجاحات والاخفاقات، تنقل خلالها بين قصور الامراء والملوك في كل من المغرب والاندلس والجزائر طالبا للحظوة والجاه حينا، وفارا من السجن والملاحقات حينا آخر، الى ان انتهى به المطاف اخيراً الى قلعة ابن سلامة بالجزائر (سنة ٧٧٦) حيث التجأ معتزلاً السياسة ومطامحها وأهوالها[2]، منصرفاً الى التاريخ يستفتيه الدروس والعبر، فأفتاه «المقدمة» «على ذلك النحو الغريب» الذي اهتدى اليه ـ كما يقول ـ «في تلك الخلوة فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها»[3].

غير ان تجربة ابن خلدون الشخصية القلقة المضطربة الفاشلة لم تكن سوى صورة مصغرة من تجربة العصر كله: لقد عاش صاحب المقدمة في عصر كان كل شيء فيه يشير الى ان شمس الحضارة العربية الاسلامية آخذة في الأفول، فالقرن الثامن الهجري كان بحق قرن التراجعات والكوارث في العالم الاسلامي: فمن هجمات التتر شرقاً، الى تقلص حكم العرب في الاندلس غرباً، الى ضعف الاسر الحاكمة وتنافسها ودخولها مع بعضها بعضاً في مؤامرات وحروب لا غاية لها ولا نهاية، الى الطاعون الجارف الذي خلَّف الخراب والدمار، الى التزمت الفكري وانتشار الفكر الخرافي... كل ذلك خلق اوضاعا مرتبكة تسودها الفوضى من كل جانب، الشيء الذي عاينه وعانى منه ابن خلدون نفسه معاينة ومعاناة لم يتمالك معهما من اعلان يأسه من امكانية اجتياز «الازمة» بسلام. لقد بدت له أحداث عصره، في هولها وتزاحمها وتعاقبها، وكأنها تسارع الى تلبية نداء كوني يدعوها الى ترك خشبة المسرح لفرقة اخرى ومسرحية اخرى. يقول ابن خلدون بعد ان استعرض الاهوال والمحن التي حلت بالمغرب العربي في هذا العصر: «وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة، والله وارث الارض ومن عليها» ويضيف: «واذا تبدلت الاحوال جملة، فكأنما تبدل

(2) انظر تفاصيل تجربة ابن خلدون السياسية في كتابنا «العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي»، الفصل الثاني والثالث ـ دار النشر المغربية الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٧٨.

(3) التعريف بابن خلدون ص ٢٢٩ تحقيق محمد ابن تاويت الطانجي القاهرة ١٩٥١.

الخلق من اصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث» (٤٠٦ ج ١).

لقد امتزجت في وعي ابن خلدون تجربته السياسية التي انتهت بالفشل والتشرد وتجربة الحضارة العربية الاسلامية التي بلغت في عصرة درجة من التدهور تدعو الى اليأس، فجعل يقرأ هذه بواسطة تلك، ويقرأ تلك بواسطة هذه، فتحول الذاتي في وعيه الى موضوعي، والموضوعي الى ذاتي. وعندما اراد التعبير عن هذا الوعي اتجه لا الى كتابة مذكراته، بل الى اعادة كتابة التاريخ على ضوء تجربته الشخصية وواقع عصره معا: **لقد ادرك ابن خلدون أن تجربته الشخصية لم تكن سوى جزء من كل، وان الفشل الذي تعرض له لا يخصه وحده بل يخص العصر كله**، وان المشكلة ليست في الحقيقة مشكلة تشرده او مقتل صديقه امير ابجاية او نكبة اسرته[4]، بل هي مشكلة ذلك الصراع المرير من اجل الحكم، وتلك الامارات والممالك التي لم تكن تقوم الا لتسقط وتنهار. وعندما تتعدى المشاكل نطاق الفرد وتتجاوز حدوده وامكانياته، اي عندما يطرح الحاضر نفسه كمشكلة تأخذ بجماع وعي الفرد يكون الاتجاه الى الماضي، واللجوء الى التاريخ، امراً طبيعياً. من هنا كان اهتمام ابن خلدون بالتاريخ، وهو اهتمام لم يكن من اجل توثيق مسائل دينية، ولا من اجل ارضاء خليفة او امير، ولا طلباً للتسلية او لمجرد العلم والمعرفة، بل من اجل استنطاق حوادث الماضي واستفتاء ماجرياتها والاستعانة بذلك في فهم الحاضر الذي تشكل تجربته الشخصية جزءاً لا يتجزأ منه.

ولكن ابن خلدون الذي عاش عن قرب أحداث عصره والذي تعرَّف بالتالي على الكيفية التي «يصنع» بها التاريخ، **سرعان ما اكتشف ان كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل شهادتها على علاتها**: فعلاوة على عدم التزام كثيرين منهم بالموضوعية والحياد فيما ينقلونه من اخبار إما بسبب «التشيعات للآراء والمذاهب» (٤٠٩ ج ١) واما بسبب الرغبة في التقرب من اصحاب الجاه والنفوذ، وإما بدافع «ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان» (٣٦٧ ج ١). علاوة على ذلك هناك ظاهرة التقليد في هذا الميدان اكثر من غيره حيث ينقل اللاحق عن السابق ويقلده غافلاً عن الاسباب التي جعلته يذكر ما يذكر، ذاهلاً عن «تحري الاغراض من التاريخ».

على أن اهم ما يؤاخذه ابن خلدون على كافة المؤرخين الذين قرأ لهم هو عدم مراعاتهم

---

(4) انظر تفاصيل تجربة ابن خلدون السياسية في كتابنا «العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي» نفس المعطيات السابقة.

لما يسميه بـ طبائع العمران» فيما ينقلونه من اخبار ويروونه من حكايات. وابن خلدون يستعير هنا مفهوم «طبائع العمران» من طبيعيات عصره: فكما ان لأشياء الطبيعة خصائص ثابتة هي لها بمثابة «الطبع» و «المزاج» ـ النار تحرق لان من طبعها ان تحرق، والجسم يسقط لان من طبعه ان يتحرك الى اسفل ـ فكذلك العمران البشري، او الاجتماع الانساني، له هو الآخر طبائعه الخاصة و «عوارضه الذاتية»، الشيء الذي يعني وجود ثوابت داخل العمران تنظم العلاقات بين اجزائه وتتحكم في سيره وتطوره مما يجعل الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية تحدث على صور معينة وأشكال محدودة لا يمكن ان تخالفها او تشذ عنها. ان عدم مراعاة المؤرخين لطبائع العمران هذه بسبب جهلهم لها جعلهم ينقلون اخباراً عن حوادث مستحيلة او بعيدة الوقوع: إما لان قوانين الطبيعة لا تسمح بها واما لان العقل لا يقبلها، واما لان الظروف الزمانية ـ المكانية لا تجيزها، وإما لانها تخالف او تناقض طبائع العمران نفسه. والمؤرخون عندما يفعلون ذلك فيسقطون في «مغالط وأوهام» كثيرة، انما يبررون عملهم بكونهم تحروا فيما ينقلون صدق الرواة و «عدالة» الناقلين، وهذا في نظر ابن خلدون لا يكفي ابداً. ذلك لان منهج «التعديل والتجريح» ان كان يكفي في تمييز الصحيح في الاحاديث النبوية من غير الصحيح، فلأن الاحاديث النبوية هي في الغالب «تكاليف انشائية (اي اوامر ونواه) اوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الاخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه، اذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»(٤١٣ ج ١).

واضح ان الامر لا يتعلق هنا بالتشهير بأخطاء او بالطعن في روايات وحسب، بل ان المسألة تتعلق اساسا **بنقد منهج وتقديم بديل**. لقد طبق المؤرخون الاوائل منهج اهل الحديث في «تدوين» الاخبار والسِيَر، فاعتمدوا نقد الرواة على اساس التعديل والتجريح دون كبير اهتمام بنقد الرواية، منساقين في ذلك مع أسلوب تعاملهم مع الاحاديث التي كانوا يجمعونها موجهين كل جهدهم الى التثبت من صحة نسبتها الى الرسول. فالحديث يكون صحيحا لا بالنظر الى مضمونه، بل بالنظر الى انتسابه الاكيد الى النبي. وهذا مفهوم، لان الحديث لا يمكن أن يكون مضمونه موضوع مناقشة، فهو يؤخذ سلفاً على أنه الحقيقة التي لا يمكن النقاش فيها، يبقى فقط التأكد من صحة نسبته إلى النبي، وليس من سبيل إلى ذلك سوى نقد الرواة، أي فحص الطريق التي وصل بها إلينا. أما الاخبار التاريخية فهي وصف لما جرى في الماضي، وبالتالي: هناك الحديث التاريخي من جهة، وهناك من جهة اخرى الخبر الذي يتحدث عنه. ومن ثمة فمسألة الصدق هنا تؤول أولاً وقبل كل شيء إلى مسألة المطابقة بين الخبر والحدث، وهذا

شيء لا يكفي فيه اثبات صحة نسبة الخبر إلى مصدره الأول أي إلى مشاهدة ومعاينة، فقد يكون السند مختلَقا، وقد يكون مشاهِدُ الحدث وراويه الأول مخطئاً أو مغرضاً، ولذلك كان لا بد من نقد الخبر أولاً: فـ «لا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع» فإذا «كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح» وأما اذا كان ممكناً فلا بد من تمحيصه «وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران».

ويستخلص ابن خلدون النتيجة النهائية من نقده للمؤرخين وتحليله لبعض اخطائهم ومناقشته لمنهجهم فيقول مقدماً البديل الذي يقترحه: **«واذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له. واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان لنا ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»** (٤١٢ ـ ٤١٣ ج ١).

* * *

لنترك مناقشة هذا المنهج «التاريخي» الذي يقترحه ابن خلدون الى حين، ولنلاحظ ان التاريخ الذي اراد منه ان يكون شاهداً قد أصبح متهماً، وان أحداث الماضي التي أراد منها ان تكون معينة له على فهم الحاضر ومشاكله قد اصبحت هي نفسها تطرح مشاكل يجب حلها. لقد اتجه ابن خلدون الى «الموضوعي» ـ الى التاريخ ـ يبحث فيه عن تفسير لـ «الذاتي» اي للحاضر الذي يتألف في وجدانه من تجربته الشخصية وتجربة عصره، وها هو هذا الموضوعي نفسه يحيله على ذلك الذاتي، ولكن لا بوصفه تجربة شخصية، بل بوصفه ممارسة سياسية وخبرة اجتماعية ومعرفة تجريبية. لقد وعى ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم ابدا بين الماضي والحاضر: ان مشاكل الحاضر تدفعنا الى الماضي، الى التاريخ، ولكن هذا الاخير لا يمدنا بالحلول الا من خلال مشاكل يطرحها علينا فتردنا بدورها الى الحاضر لنعيد قراءته بشكل يجعلنا نرى فيه ما لم نكن نراه من قبل. انه بهذا الحوار الذي جرى في وعي ابن خلدون بين الماضي والحاضر اكتشف صاحب المقدمة وحدة التاريخ فتراءى له «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» (٣٦٤ ج ١). لقد ذابت مشكلته الشخصية في مشكلة العصر، وها هي مشكلة العصر تنصهر هي ومشاكل الماضي ـ ولربما مشاكل المستقبل ـ في مشكلة واحدة.

انه التحول من الجزئي الى الكلي، من الذاتي الى الموضوعي، **من الايديولوجيا الى العلم**. لقد كان طموحه من قبل طموحا سياسيا، ولما فشل في تحقيقه بحث عن اسباب هذا الفشل في معطيات عصره ومعطيات التاريخ الذي ينتمي اليه، - تاريخ المغرب العربي - فتبين له ان الفشل لا يهمه وحده بل يهم العصر كله، الشيء الذي ينبيء بأن الاحوال العامة هي بصدد تحول جذري شامل، «وإذا تبدلت الاحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسرد وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»، ومن هنا تحول ذلك الطموح السياسي المصدوم الى طموح علمي متحمس لم يتمالك ابن خلدون من التعبير عنه بكامل الوضوح عندما اردف الى ذلك قوله: «فاحتاج لهذا العهد من يدون احوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لاهلها ويقفو اثر المسعودي لعصره ليكون اصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده» (٤٠٦ ج ١).

هل حقق ابن خلدون فعلاً طموحه العلمي هذا؟ هل صار بالفعل «اصلاً يقتدي به من يأتي من بعده»؟ لقد قلنا قبلاً ان «الخلدونية» ظلت مشروعاً تحمله المقدمة دون ان يتحقق، ولا زال الامر كذلك الى الان. فلننظر اذن في الاسباب التي جعلت المشروع الخلدوني يجمد في «المقدمة».

٢ - تناقض المشروع الخلدوني وعوائقه الابيستيمولوجية

أما ان يكون ابن خلدون هو آخر حلقة في سلسلة المفكرين المبدعين في الحضارة العربية الاسلامية في القرون الوسطى، فهذا ما لا مجال للجدال فيه. وإذا كان التسليم بهذه الحقيقة التاريخية يلزم عنه التسليم بأن من سيأتي بعده من المصنفين والمؤلفين في التاريخ خاصة لن يستطيعوا الذهاب بالمشروع الخلدوني الى أبعد مما ذهب به صاحبه، فان الواقع التاريخي يضع امامنا ما هو أبعد من هذه النتيجة المنطقية: لقد ظلت مقدمة ابن خلدون الى اواخر القرن الماضي نسياً منسياً، شأنها في ذلك شأن المؤلفات الاخرى التي تخاطب العقل وتستحث الفكر. والذين قرأوا المقدمة خلال هذه الفترة التي تمتد اربعة قرون قد قرأوها بفكر ما قبل ابن خلدون، اي من منظور يمزج السياسة بالاخلاق وتقرير الواقع بالوعظ والارشاد(5)، انه عصر التراجع والانحطاط الذي اخذ ينشر ظلاله في كل مكان في العالم الاسلامي، مباشرة بعد ابن خلدون. ان العوامل التي أدت الى هذا المصير المظلم الذي انتهى اليه الفكر العربي

(5) كما فعل مثلا ابن الازرق في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» نشره مؤخرا الدكتور علي سامي النشار - وزارة الاعلام العراقية بغداد ١٩٧٧.

الاسلامي، وبالتالي الحضارة العربية الاسلامية كلها، جزء من ظاهرة كلية شاملة تتعدى بكثير نطاق هذا البحث. فلنقتصر اذن على الاسباب المباشرة التي جعلت مشروع ابن خلدون يبقى جامداً في مقدمته الى الآن، ولنركز اولاً على التناقضات المنطقية والعوائق الابيستيمولوجية - اي الاسباب «الداخلية» - التي جعلت هذا المشروع يظل مشروعا غير قابل للتحقيق بقطع النظر عن توافر الشروط الموضوعية أو عدم توافرها.

لنبدأ اولاً بالتعرف على وجهة نظر ابن خلدون في مشروعه. لقد كان صاحب المقدمة واعياً كامل الوعي بأنه بصدد اكتشاف علم جديد، يختلف في آن واحد عن علمي الخطابة والسياسة المدنية اللذين «ربما يشبهانه»، علم «مستقل بنفسه» تتوافر فيه الشروط المطلوبة في كل علم: «فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان او عقلياً» (٤١٤ ج ١). ويتساءل ابن خلدون عن السبب في اغفال الحكماء لهذا العلم واعراضهم عن الكتابة فيه، ثم ينتهي الى القول بأن ذلك ربما يرجع الى ان «الحكماء انما لاحظوا في ذلك (اي في تأسيس العلوم) العناية بالثمرات، وهذا (= علم العمران) انما ثمرته في الاخبار كما رأيت وان كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهي ضعيفة، فلهذا هجروه» (٤١٥ ج ١).

ان هذا التبرير الذي قدمه ابن خلدون لتفسير اغفال الحكماء القدامى لهذا العلم يصلح بالاولى لتفسير الاهمال الذي سيلقاه نفس العلم من طرف معاصري ابن خلدون واللاحقين له. ذلك لانه اذا كان العلماء السابقون - اليونانيون والاسلاميون - قد اهملوا هذا العلم - وهم على ما كانوا عليه من الفضول العلمي والشغف بالبحث من اجل البحث - لكون ثمرته انما هي «في تصحيح الاخبار»، وأذا كان ابن خلدون نفسه يقرر ان هذه الثمرة «ضعيفة» أي قليلة الفائدة، فانه من باب أولى وأحرى ان يكون موقف المتأخرين ازاء هذا «العلم» هو نفس موقف المتقدمين، خصوصا وابن خلدون نفسه يقرر ان العلوم قد اكتملت منذ زمان وانه لم يبق للناس بعد ذلك الا التقليد الذي صار فيهم طبيعة وجبلة. هكذا يكون ابن خلدون قد حكم بنفسه على مشروعه بالجمود على الرغم من جميع عبارات الافتخار والتنويه التي تحدث بها عن هذا «العلم» الجديد، سواء في «المقدمة» أو في «التعريف»، وعلى الرغم كذلك من تنصيصه في الفقرة السابقة على كون مسائل هذا العلم هي «في ذاتها وفي اختصاصها شريفة».

والواقع ان تناقض موقف ابن خلدون ازاء هذا «العلم» الذي بشّر به (= علم العمران) انما يعكس تناقضا داخليا في مشروعه ككل، وهو تناقض يرجع الى المهمة المزدوجة التي

أسندها صاحب المقدمة الى علمه الجديد. ان ابن خلدون يريد من مشروعه ان يتناول، في آن واحد، التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة: فهو يطمح من جهة الى **تفسير الظاهرة العمرانية** ككل، وبكيفية خاصة قيام الدول وسقوطها، **انطلاقاً** من «ان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله» (٤١٠ ج ١) الشيء الذي يعني ان حوادث التاريخ تخضع لعوامل موضوعية وأسباب خارجة عن ارادة البشر، ومن جهة اخرى يريد صاحب المقدمة ان يضع **ضوابط للكتابة التاريخية**، وبعبارته الخاصة «معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه» من اخبار. وبتعبير حديث يمكن القول ان المشروع الخلدوني ذو طبيعة مزدوجة متناقضة: طبيعة تجعله ينتمي الى فلسفة التاريخ **التأملية**، وطبيعة تريده ان يكون من صميم فلسفة التاريخ **النقدية**. وبقدر ما تشهد هذه الطبيعة المزدوجة المتناقضة على طموح النظرة الخلدونية بقدر ما تسجن المشروع كله في حلقة مفرغة لا سبيل الى الخروج منها الا بتخليصه من هذه الازدواجية، اي بإحداث تعديل اساسي فيه.

لقد اراد ابن خلدون ان يجعل من علمه الجديد ـ علم العمران ـ «معياراً صحيحاً. . .» اي منطقا للكتابة التاريخية، ولكن علم العمران كما تعرضه المقدمة ليس عبارة عن قواعد منهجية بل هو تفسير لحوادث التاريخ، الشيء الذي يفترض مسبقاً وجود معرفة صحيحة بهذه الحوادث. ان علم العمران الخلدوني يعتمد التاريخ لا العكس، فيجب ان تكون الاخبار صحيحة حتى نستطيع التعرف من خلالها على ثوابت الحياة الاجتماعية، وهو ما يعبر عنه ابن خلدون بـ«طبائع العمران». ان المعرفة التاريخية الصحيحة يجب ان تسبق كل تفكير نقترحه لفصل من فصول التاريخ.

تلك هي نقطة الضعف الاساسية في مشروع ابن خلدون. لقد أخطأ صاحب المقدمة في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ فانعكس ذلك على الاثنين معاً. فمن جهة لم يتمكن ابن خلدون من تطبيق المنهج التاريخي الذي بشّر به في مقدمة «المقدمة»[6]، فجاء تاريخه منفصلاً تماماً عن المقدمة وبعيداً عن روحها، ومن جهة اخرى كان لتضييق ابن خلدون المجال على نفسه في بنائه لعلمه الجديد بتقييده بما يسميه «البرهان الطبيعي» او «الوجودي» ان جعل هذا «العلم» قاصرا عن استيعاب الصيرورة التاريخية بكامل أبعادها، الشيء الوحيد

(6) تشتمل مقدمة ابن خلدون على مقدمة نقدية بعنوان «مقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والاوهام وذكر شيء من اسبابها» وعلى «الكتاب الاول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والاسباب».

الذي كان بامكانه ان يجعل منه بالفعل مشروعاً لفلسفة تاريخية قابلة للتطور والاغناء. **لقد أراد ابن خلدون ان يفلسف التاريخ من داخله وهذا شيء غير ممكن. فالمؤرخ لا ينتج فلسفة تاريخ بل يحاول اعادة بناء التاريخ، وهو في عمله هذا يصدر، شاء ام كره، عن فلسفة للتاريخ صريحة او ضمنية تجد أصولها دوما لا في الاحداث التاريخية بل في المعنى الذي يعطى للصيرورة التاريخية ككل من طرف هذه الفلسفة او تلك، اي من طرف نظرة إلى التاريخ تشيد نفسها خارج التاريخ لا داخله.**

* * *

ليس ثمة شك في ان هذا الذي نؤاخذه هنا على ابن خلدون هو بالضبط ما يشكل في نظر الباحثين العرب المعاصرين المعنيين بفكر صاحب المقدمة الجانب الاكثر «اصالة» و «الاقرب» الى روح العصر الحديث في هذا الفكر. ان اعراض ابن خلدون عن «الفكر النظري» الذي موضوعه «الامكان العقلي المطلق الذي لا يجعل حداً بين الواقعات» وتقيده بـ «الفكر التجريبي» الذي موضوعه «الامكان بحسب المادة التي للشيء» اي الامكان الواقعي التجريبي، جعل كثيراً من الباحثين المعاصرين يرون فيه رائداً للمنهج التجريبي عموماً وللطريقة الوضعية في الدراسات الاجتماعية خصوصاً، بل ان بعضهم لا يتردد في قراءة مقدمة ابن خلدون بواسطة علم الاجتماع الدركايمي قراءة مباشرة مقيمين هكذا تناظراً بل تطابقاً بين فصول المقدمة وفروع علم الاجتماع الحديث: وهكذا تكون المقدمة قد «حوت سبعة علوم رئيسية محددة المعالم واضحة المفهومات في تسلسل دقيق» وهذه العلوم هي «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، «علم التبيؤ البشري (الايكولوجيا)»، «علم الاجتماع الريفي»، «علم الاجتماع السياسي»، «علم الاجتماع الحضري»، «علم الاجتماع الاقتصادي»، «علم اجتماع المعرفة»(7).

ان هؤلاء الذين يقرأون فكر ابن خلدون بهذا الشكل يعتقدون مخلصين انهم يبرهنون على عصرانية Modernité الفكر الخلدوني في حين انهم، في نظرنا، يفعلون العكس تماماً: **انهم ينقلون علوم عصرنا الى ابن خلدون**، وبالتالي يقيدون هذه العلوم بنفس القيود التي كبلت جانب الطموح في المشروع الخلدوني. والنتيجة هي تجميد الدراسات الخلدونية في نفس القوالب التي جمد فيها علم العمران الخلدوني.

---

(7) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج ـ دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٤ ص ٦٣ وما بعدها. ومثل ذلك فعل من قبل علي عبد الواحد وافي في ما كتبه عن ابن خلدون. انظر مثلا المقدمة الطويلة التي صدر بها الطبعة التي نشرها من المقدمة والتي سبقت الاشارة اليها في تعليق رقم ٢.

هناك حقيقة لا بد من اخذها بعين الاعتبار الكامل، وهي ان فكر ابن خلدون كان مؤطراً أشد ما يكون التأطير بالقوالب المنطقية القديمة الارسطية والاصولية. لقد بنى ابن خلدون ملاحظاته السياسية والاجتماعية ضمن اطر التفكير التي كانت سائدة في عصره، اي ضمن القوالب الارسطية ـ الاصولية التي كرسها ما يسميه ابن خلدون بـ «طريقة المتأخرين»، طريقة المتكلمين والفقهاء التي دشنها الجويني ونشرها الغزالي والتي تتميز عن سابقتها («طريقة المتقدمين») بدمج المنطق الارسطي والمفاهيم الارسطية في الدراسات الاسلامية، الكلامية والفقهية[8].

إن هذا يعني ان ابن خلدون اراد ان ينشىء علماً جديداً بمفاهيم قديمة، علماً يضع نفسه خارج المنظومة الارسطية، وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الابستيمولوجية. هكذا بقي «الامكان الواقعي» عند ابن خلدون سجينا لقوالب فوق ـ واقعية، قواعد تنتمي الى الميتافيزيقا الارسطية مثل «المادة» و «الصورة» و «المزاج» و «العرض الذاتي» و «الاستعداد»... الخ وذلك الى درجة اننا لو سحبنا تلك القوالب من ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية لوجدنا انفسنا امام مجرد وصف طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرفها عصره.

لا، لم يكن صاحب المقدمة ذا منهج تجريبي بالمعنى الحديث للكلمة، ان المنهج التجريبي انما قام على أنقاض المفاهيم الارسطية وكل القوالب القديمة التي حل محلها مفاهيم جديدة تماماً انطلاقاً من جاليلو. صحيح ان ابن خلدون قد اعتمد الاستقراء، ولكن لا لاستخلاص النتائج، بل لتأييد «النتائج» التي يضعها اولاً: هناك ملاحظات جزئية يصوغها ابن خلدون في صورة حكم عام يضعه اولاً، والغالب ما يكون ذلك عنوانا لفصل، ثم تأتي بعد ذلك استقراءات جزئية اخرى تحاول ان تبرهن على صحة ذلك الحكم، «العام». ان الامر يتعلق اذن بالقياس الاصولي (قياس الغائب على الشاهد، قياس الجزء على الجزء) الذي كان الطريقة الاستدلالية السائدة في مختلف العلوم العربية والاسلامية. والشيء الجديد عند ابن خلدون هو صياغته لهذا القياس في صورة براهين هندسية اضفت عليه طابعاً استنباطياً شكلياً. ذلك ما جعل منهج ابن خلدون يبدو في الظاهر تجريبياً استقرائياً وهندسياً استنباطياً ولكن دون ان يفي بشروط أي منهما.

هذا المنهج الاستقرائي التاريخي ـ الاستنباطي التجريبي قد ادخل كثيراً من التشويش وغير قليل من الغموض على الخطاب الخلدوني، وجعله لا يعطي ما فيه مباشرة بل يقدم

---

(8) انظر تفصيل ذلك في كتابنا: العصبية والدولة ص ١٥٦ وما بعدها ـ نفس المعطيات السابقة.

نفسه للتأويل منذ الوهلة الاولى. ومن هنا كانت «آراء» ابن خلدون هي دوما «تأويلات» يحتملها النص الخلدوني ويقبلها حتى ولو كانت متباينة متناقضة. ان الجانب الاستقرائي «التجريبي» في منهج ابن خلدون قد افقد الصياغة الاستنباطية التي اعتمدها تماسكها وفكك جانب الشمول والعموم فيها، مثلما ان الصياغة الهندسية في نفس المنهج قد عملت هي الاخرى على تجميد الحياة في الجانب الاستقرائي فيه وتحميله ما لا يطيق.

* * *

نخلص مما تقدم الى ان ما هو جديد فعلاً في المشروع الخلدوني هو طموحه الى بناء منهج وتصور جديدين للتاريخ. ولكن هذا الطموح ظل سجين جهاز ابستيمولوجي لا يحتمله ولا يقدر على حمله. ان تحقيق المشروع الخلدوني كما تصوره صاحبه كان يتطلب جهازاً معرفياً لم يكن يتوفر عليه صاحب المقدمة ولا اي من معاصريه. ان بناء مثل هذا الجهاز الابيستيمولوجي الجديد القادر على حمل المشروع الخلدوني كان يتطلب إحداث «قطيعة» مع المفاهيم الارسطية، وهذا ما لم يحققه ابن خلدون، بل بالعكس لقد حرص كل الحرص على تأكيد مشروعية علمه الجديد بكونه يستجيب للشروط التي يشترطها المنطق الارسطي في كل علم.

يتعلق الأمر اذن ـ وقبل كل شيء ـ بوجود **عوائق ابيستيمولوجية** داخل الفكر الخلدوني منعت مشروعه من ان يشق طريقه من بعده ـ بقطع النظر عن الظروف الموضوعية ـ وهي نفس العوائق التي تمنعه اليوم من ان يكون منطلقاً لمدرسة فكرية عربية اصلية ومعاصرة. وبعبارة اخرى ان ما تبقى من الخلدونية اليوم شيئان متناقضان: طموحها وعوائقها الابيستيمولوجية، وليس من الممكن قط تحقيق ذلك الطموح ولا تطويره الا بعد تحريرها من تلك العوائق. ان هذا يعني ان علينا ان نتعامل مع فكر ابن خلدون تعاملاً نقدياً وليس تعاملاً انبهارياً.

فعلاً، نحن هنا نحاكم فكر ابن خلدون من منطلقات فكرنا الراهن، وهذا شيء نعيه تمام الوعي وقد تعمدناه تمام التعمد ليس فقط لاننا نبحث في الخلدونية عما بقي فيها صالحاً لان يعيش معنا عصرنا، بل ايضاً لاننا نعتقد ان السبب في كون «الدراسات الخلدونية» الراهنة لم تستطع لحد الآن بعث الحياة في فكر ابن خلدون هو انها تعاملت مع طموحه وسكتت عن عوائقه. انه أسلوب في التعامل مع التراث يجب التحرر منه. واذا كان من الممكن تبرير ذلك بما كنا نعانيه من حاجة الى تأكيد الذات من خلال تمجيد الماضي والتراث، فان المرحلة الراهنة تتطلب منا اعادة بناء الذات، وبالتالي الكف عن مغازلة انفسنا وتضخيم مآثر أجدادنا.

ان الحاجة تدعونا اليوم لا الى التنويه الذاتي بل الى النقد الذاتي. وواضح ان هذا النقد يجب أن يشمل ليس فقط ما ننتجه نحن، بل أيضاً ما خلّفه اجدادنا لنا.

٣ ـ الخلدونية كعناوين لواقع نعيشه ولا نتحدث عنه.

حاولنا في الصفحات الماضية جعل فكر ابن خلدون معاصراً لنفسه، وذلك بالنظر اليه من خلال ترابط الذاتي والموضوعي في اشكاليته اولاً، ثم من خلال ابراز تناقضاته وعوائقه ثانياً، مما أدى بنا الى الخروج بالنتيجة التالية، وهي **ان الخلدونية طموح مقيد بنظام من المفاهيم والتصورات ينتمي الى مرحلة علمية ـ معرفية تجاوزها الفكر الحديث عندما حقق القطيعة مع المفاهيم الارسطية والتصورات المبنية عليها.** ولقد كان من الممكن ان نقف بالبحث عند هذه المرحلة لو ان الامر يتعلق بمشروع نظري فقط سواء حقق نفسه او فشل في مرحلة من مراحله. لا، ان الخلدونية اكثر من ذلك. **انها ايضاً الواقع العمراني ـ الحضاري الذي اتخذه الفكر الخلدوني موضوعاً له، والذي ما زالت امتداداته قائمة في مجتمعنا، وهي كذلك الاشكالية النظرية التي عالجها ابن خلدون تحت ضغط ذلك الواقع والتي ما زالت هي الاخرى تعيش بصورة من الصور داخل اشكاليتنا الفكرية الراهنة.** ذلك في الحقيقة ما يجعل الخلدونية قابلة لان تبعث من جديد، وذلك في الحقيقة هو السر في ذلك الانبهار الذي ما زال يمتلكنا كلما قام بيننا وبين مقدمة ابن خلدون حوار ما.

والواقع انه مهما حرصنا على مراعاة المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الظرف التاريخي الحضاري العمراني، الذي عاشه ابن خلدون، ومهما عملنا على ابراز الثغرات في منطقه ومنهاجه، فاننا لا نستطيع ان نحصن انفسنا من ذلك الانبهار الذي تثيره فينا مقدمته كلما تصفحناها او طالعنا بعض فصولها. ان الستة قرون الماضية التي تفصلنا عن ابن خلدون لا تشكل حاجزاً بيننا وبين مقدمته كما هو الشأن بالنسبة للمؤلفات الاخرى التي تركها لنا أسلافنا سواء الذين عاشوا قبل ابن خلدون او بعده والتي تتناول شتى الموضوعات، بل لعلنا لا نبالغ اذا قلنا ان «المقدمة» تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث فعلاً الينا، وبأنه فعلاً منا والينا، وبالتالي نشعر بأنه اكثر معاصرة منا لانفسنا وواقعنا. وبعبارة اخرى اننا عندما نقرأ «المقدمة» نشعر بأننا نقرأ فعلاً ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلاً ما لم نقله بعد. اننا نكتشف فيها ما هو بمثابة «الهوّ» الحضاري بالنسبة الى وجودنا الحاضر... لماذا؟

لقد طرح ابن خلدون بكل وضوح وقوة، وأيضاً ببساطة و «براءة»، مشاكل المجتمع

العربي الحضارية، مشاكل ماضيه وحاضره ومستقبله، وذلك من خلال تسجيله لعدة ظواهر عمرانية ـ اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ـ ومحاولته تفسير كل منها وتحديد دورها في تشكيل الحضارة العربية الاسلامية وحركة التاريخ العربي كله. فاذا نظرنا الى الخلدونية من هذه الزاوية وجدنا ان ما تبقى منها فعلاً هو ما حاولت معالجته، اي ما جعلته موضوعاً لها. لنذكر ببعض عناوين فصول «المقدمة»: فصل في ان اجيال البدو والحضر طبيعية وان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ـ فصل في ان البدو اقدم من الحضر وسابق عليه وان البادية اصل العمران، والامصار مدد لها ـ فصل في ان معاناة اهل الحضر للاحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم ـ فصل في ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل اهل العصبية ـ فصل في ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه ـ فصل في ان الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من اهل العصبية ـ فصل في ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك ـ فصل في ان من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم ـ فصل في ان من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم ـ فصل في ان الملك والدولة العامة انما يحصلان بالقبيل والعصبية ـ فصل في انه اذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية ـ فصل في ان الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين إما من نبوة او دعوة حق ـ فصل في ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ـ فصل في ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ ان تستحكم فيها دولة ـ فصل في ان من طبيعة الملك الانفراد بالمجد ـ فصل في انه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم ـ فصل في انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة ـ فصل في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين ـ فصل في ان التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية ـ فصل في ان ثروة السلطان وحاشيته انما تكون وسط الدولة ـ فصل في ان الظلم مؤذن بخراب العمران ـ فصل في ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع ـ فصل في حاجة المتمولين من اهل الامصار الى الجاه والمدافعة ـ فصل في ان الجاه مفيد للمال ـ فصل في ان الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو...

تلك اهم فصول «المقدمة» وأهم ما في هذه الفصول هو عناوينها تلك، أما الباقي فهو شرح وتقرير لمضمون هذه العناوين بواسطة أمثلة منتقاة من هنا وهناك. واذا نحن غضضنا الطرف عن الطريقة الهندسية التي اعتمدها ابن خلدون في «البرهنة» على القضايا العامة التي يضعها كعناوين، أمكن القول ان عناوين فصول المقدمة هي في آن واحد اسماء لظواهر وأحداث اجتماعية تشكل ابرز معطيات الواقع الاجتماعي الذي عاشه ابن خلدون،

ومفاصل لنظريته في التاريخ الاسلامي الى عهده. وإذا كان كثير من المؤرخين قد تعرضوا لبعض تلك الظواهر فان ما يميز ابن خلدون هو انه سمى الاشياء بأسمائها، وقال: هذه مواد تصلح ان تكون موضوعاً للتحليل والدراسة في اطار علم خاص، وهذا هو التصنيف الذي اقترحه لها والاسماء التي ارى ان تسمى بها والاستنتاجات التي يجب الخروج بها منها. ويختم ابن خلدون مقدمته التي عرض فيها علمه الجديد: علم العمران الذي يدور محوره حول موضوع واحد هو **الدولة والعصبية**، يختم كلامه قائلًا: «وقد كدنا ان نخرج عن الغرض، ولذلك عزمنا ان نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الاول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على اكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله، وانما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى ان يكمل» (١٣٥٥ ج ٤).

* * *

يطرح ابن خلدون امامنا واقعا عمرانيا معينا ويطالبنا بالغوص فيه، بالدراسة والبحث، اكثر مما فعل. لقد اعلن قناعته بشرف الريادة، ولكنه، في ذات الوقت، حمّلنا مسؤولية مواصلة الطريق. واذا كان «الرائد لا يكذب اهله» فان من حقهم مع ذلك ان يسألوه، لا ليعرفوا منه ما رأى فهذا ما يصرح لهم به بل **ليحاولوا ان يكملوا رؤيته ويتعرفوا على ما لم يره من خلال ما رآه**.

في عصر ابن خلدون كان الاختلاف والتباين اوضح ما يكون بين حياة البادية وحياة المدينة. وابن خلدون الذي اراد أن يكشف عن «طبائع العمران» وثوابته ليجعل منها، كما قلنا قبلًا، معياراً لتصحيح الاخبار وتمحيصها، قد ركز اهتمامه على هذه الظاهرة نفسها، ظاهرة انقسام العمران جملة الى عمران بدوي وعمران حضري. بل يمكن القول ان نظريته في التاريخ الاسلامي تقوم على تحديد العلاقة بين هذين النوعين من العمران بوصفها الاطار الذي يتحرك فيه التاريخ. **ان التاريخ عند ابن خلدون هو حركة انتقال مستمرة من البداوة الى الحضارة عبر الدولة**: تقوم جماعة بدوية، قبيلة او مجموعة قبائل، بالثورة على الدولة في أطرافها، وغالباً ما يكون ذلك عندما تكون الدولة في طور هرمها، فتنتزع منها السلطة وتنشىء دولة جديدة قد يطول عمرها او قد يقصر، ولكنها في النهاية تهرم وتشيخ فتقوم جماعة بدوية اخرى بنفس ما قامت به تلك فتؤسس دولة جديدة تلاقي هي الاخرى نفس المصير وهكذا دواليك.

ذلك ما رآه ابن خلدون، وذلك ما فسره بالعصبية وفاعليتها. واذا سألناه لماذا هذه الدورة البدوية الحضرية، لماذا كانت حركة التاريخ حركة دورية لا حركة مستقيمة، فانه يجيب بكل بساطة قائلاً: هذا «يحدث في العمران بمقتضى طبعه». ان هذا «التفسير» لا يرضينا بطبيعة الحال، نحن ابناء القرن العشرين لانه قائم على تصور للامور ومنطق في التفكير لم نعد نعتقد فيهما ولا نسلم بنتائجهما، فلا بد اذن من «تكميل» الرؤية الخلدونية بالبحث فيما رآه عما لم يره.

ونحن نعتقد ان في ابراز ابن خلدون للهوة العميقة التي تفصل حال البداوة عن طور الحضارة، وفي الحاحه على ان التغيير الحضاري والتطور التاريخي مرتبطان أشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة الى الحضارة، هذا الانتقال الذي يتم عبر نوع من الطفرة لا عبر تطور تدريجي، ثم ان تحليله الدقيق لطريقة عيش البدو الرحل اي من سماهم «العرب ومن في معناهم»، الى جانب تحليله الرائع لـ«الحضارة المفسدة للعمران»، نحن نعتقد ان في هذه الجوانب كلها ما يكشف لنا، اذا ربطنا بعضها ببعض، عن سر تلك الدورة البدوية الحضرية التي اعتبرها ابن خلدون مجرد «طبع» في العمران، **انه التناقض بين ما عبَّر عنه ابن خلدون بـ «خشونة البداوة» وبين ما سماه بـ «رقة الحضارة»**. فلنشرح بايجاز هذا التناقض المسؤول عن قيام الدول وسقوطها.. من منظور ابن خلدون.

خشونة البداوة ورقة الحضارة، في لغة ابن خلدون، نمطان من الحياة على طرفي نقيض: الاول خاص بالبدو عموماً، والرحل منهم خصوصاً، والثاني تختص به فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارة هي الارستقراطية الحاكمة.

خشونة البداوة تعني اساساً الاقتصار «على المعاش الطبيعي من الفلح والقيام بالانعام... على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد» (٤٠٩ ج ٢). انها أسلوب في الحياة خاص بأولئك الذين يقطنون في الغالب «الارض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة... مثل اهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال في ما بين البربر والسودان... ومثل العرب ايضاً الجائلين في القفار» (٤٩٤ ج ١) «وفي معناهم ظعون البربر وزناتة في المغرب والاكراد والتركمان والترك بالمشرق»، هؤلاء الذين «يتخذون البيوت من الشَّعر والوبر او الشجر او من الطين والحجارة غير منجدة ـ والذين ـ قد يأوون الى الغيران والكهوف» ويتناولون يسيراً من الاقوات «بعلاج او بغير علاج البتة، الا ما مسته النار». وعلى العموم فان «اجتماعهم وتعاونهم وحاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والمسكن والدفاءة انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك» (٤٠٨ ج ٢).

اما رقة الحضارة فتعني خاصة «احوال الرفه والدعة... وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها وتنجيدها»... (٤٠٨ ج ٢). انه نمط من الحياة خاص بأولئك الذين «ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا امرهم في المدافعة عن احوالهم وأنفسهم الى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة ولا ينفر لهم صيد، فهم غارّون آمنون قد القوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الاجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على ابي مثواهم، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة» (٤١٨ ج ٢).

نعم ان التباين بين هذين النمطين من الحياة ربما يكون عاماً، مع بعض الاختلاف والتفاوت، في معظم البلدان وعلى مر العصور. ولكن التناقض بينهما ليس راجعاً فقط الى مجرد اختلاف احدهما عن الآخر، بل انه يرجع، كما تدل على ذلك تحليلات ابن خلدون الى **انتقال الجماعة البشرية الواحدة من «نكد العيش وشظف الاحوال وسوء المواطن» الى «التفنن في الترف واستجادة احواله» و «سكنى القصور والضياع» انتقالاً غير طبيعي، غير ناتج عن تطور تدريجي وتحسن مطرد في ظروف الانتاج ووسائله. انما هو تحول يتم على شكل طفرة وفي مدة من الزمن قصيرة، هي المدة التي يتمكن فيها افراد تلك الجماعة من استلام السلطة وتأسيس الملك والدولة.**

اما **الأساس المادي** الذي تقيم عليه هذه الجماعة «حضارتها» فهو كما يقول ابن خلدون **«الجاه المفيد للمال»**: الجاه الذي اكتسبوه بسلاحهم ورماحهم والذي «ان كان متسعاً كان الكسب الناتج عنه كذلك، وان كان ضيقاً قليلاً فمثله» (٩١٠ ج ٣). وجاه هؤلاء طويل عريض لانه جاه الدولة التي اقاموها والتي يعيشون بها ومنها، ذلك لان «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الاموال من الرعايا وخرجها من اهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم من اهل المصر، وهم الاكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه» (٨٧٢ ج ٣).

وهذا الأساس واه بطبيعته، ذلك لان المال الذي تجمعه الدولة لتنفقه على بطانتها انما مصدره الغزو والمغارم والجبايات والضرائب واحتكار التجارة والمصادرات وهي كلها تدابير تؤدي الى نقصان المال المجبى لا الى زيادته، فتكون النتيجة المحتومة انه **بكثرة عوائد الترف فيهم «تزيد نفقاتهم على أعطياتهم ولا يفي دخلهم بخرجهم» فتسقط الدولة في ازمة اقتصادية خانقة مزمنة فتضعف قوتها** و «يتجاسر عليها من يجاورها من الدول او من هو تحت

يدها من القبائل والعصائب، ويأذن الله بالفناء الذي كتبه على خليقته» (٤٨٣ ج ٢).

نحن هنا اذن امام وضع غريب شاذ، امام «حضارة» استهلاكية غير منتجة، أقيمت على اساس اقتصادي واه وأسلوب في «الانتاج» غير طبيعي هو «الجاه المفيد للمال»، وهو الاسلوب المؤسس على الاقتصاد القائم على الغزو والمصادرة. **والتناقض الأساسي في هذا النمط من الانتاج ليس بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بل بين «حضارة» استهلاكية ومؤسسات فوقية مصطنعة، وبين البناء التحتي الاقتصادي والاجتماعي الذي اقامت نفسها عليه بشكل تعسفي، بناء لا يحملها ولا يقدر على حملها، لانها لم تكن نمواً طبيعياً ولا تطوراً تدريجياً له.**

هل نتحدث عن الواقع الحضاري الذي تعرضه علينا مقدمة ابن خلدون ام عن واقعنا نحن ابناء الوطن العربي في القرن العشرين؟ وبعبارة اخرى ألا نقرأ واقعنا الراهن في الواقع الذي تحدث عنه ابن خلدون؟

لقد تساءل ابن خلدون «**كيف دخل اهل الدولة من ابوابها**» ـ وذلك في الحقيقة هو محور اشكاليته ـ فكان جوابه واضحاً وصريحاً، ومستمدا من تحليل الواقع المشخص الذي عاشه هو، ونتساءل نحن اليوم ـ ولكن لا جهراً كابن خلدون بل خفية او بالتواء ـ، نتساءل: «**علامَ يقوم الحكم اليوم في البلاد العربية**» فنخاف من الجواب الحقيقي والصريح الذي يقدمه الواقع الحي أو نسكت عن السؤال او «نصنع» له جواباً من خارج مجالنا الواقعي وحياتنا اليومية، نفعل ذلك ونحن نشعر في قرارة انفسنا اننا نهرب مما تجب مواجهته والانطلاق منه. وإذا حدث ان قرأنا مقدمة ابن خلدون او اعدنا قراءتها انبهرنا وتعجبنا وأحسسنا بأنها فعلاً اقرب منا الى انفسنا وان ابن خلدون العظيم يحدثنا عما لم نعد بعد قادرين على الكلام فيه ويفضح امامنا واقعا لم نستطع بعد تغييره.

٤ ـ الخلدونية. . . وما سكتت عنه

اذا كان صحيحاً ان ما يجعلنا نشعر اليوم بأن الخلدونية اقرب الينا من انفسنا هو انها تحدثنا عما لم نعد بعد قادرين على الكلام فيه، اي على مواجهته بالتحليل والتعرية والنقد، فانه لصحيح كذلك ان ما يبعدها عنا هو انها كانت وما تزال ذات **بعد واحد**: انه البعد الذي يتحدد بالاتجاه الى الماضي والاعراض عن المستقبل. واذن، فلا بد من تحرير الخلدونية

من قيود هذا البعد الواحد بجعلها تتجه الى المستقبل بنفس الاهتمام الذي اتجهت به الى الماضي او اكثر، حتى يغدو في الامكان جعلها فعلاً معاصرة لنا وبالتالي تحويلها الى مشروع قابل للتحقيق: للاغناء والتطوير.

نعم، لقد تحدث ابن خلدون عن كل شيء الا عن المستقبل، وحتى قضايا «الحاضر» التي تحدث عنها لم يكن يهمه منها الا ما كان لها من دلالة بالنسبة للماضي، اما المستقبل فلقد كان غائباً تماماً عن مجال اهتمامه اذ لا نجد له اي اثر في تفكيره، لا على شكل حلم فلسفي ولا على شكل دعوة اصلاحية ولا على صورة موعظة او عبرة. ولم يكن هذا الموقف منه من غير وعي، بل لقد فعل ذلك لان هدفه كان تشييد نظرية في المجتمع العربي تصلح لتفسير تاريخه وتصحيح معرفة الناس بهذا التاريخ، وكان يرى ان هذا هو ما يميز فعلاً علمه الجديد عن سائر علوم عصره. لقد كان اهتمامه كله منصرفاً الى الممكن الذي حصل، لا الى الممكن الذي سيحصل.

ومع ذلك فان هذا الموقف ذاته يطرح علينا، بل على الخلدونية نفسها، مهمة تفسيره، بل لعل هذه هي اولى المهام التي يجب انجازها على طريق إحياء الخلدونية وتطويرها، ذلك لان تفسير سكوت ابن خلدون عن المستقبل قد يساعدنا على فهم السبب في بقاء الخلدونية بدون مستقبل.

لقد ابرزنا، من قبل، التناقضات الداخلية والعوائق الابيستيمولوجية التي جعلت علم العمران الخلدوني محكوماً عليه، من الناحية المنطقية والابيستيمولوجية، بأن يظل جامداً في «المقدمة» مشدوداً الى المنظومة الأرسطية ومنطقها السكوني: لقد تصور ابن خلدون العمران البشري بمنطق طبيعيات عصره، وهي نفس طبيعيات ارسطو، فنظر الى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية نظرة واحدة. وهكذا، فكما ان ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرك الى أسفل والنار تحرق والشمس تضيء... هي ظواهر «تحدث بالطبع»، فكذلك الظواهر الاجتماعية من ضرورة الاجتماع الى وجود العصبية في اهل البادية الى كون «الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك»، الى كون هذا الاخير «يستتبع ولا بد الانفراد بالمجد»... كل هذه الظواهر ومثيلاتها تحدث في العمران «بمقتضى طبعه» ليس وقوعها عنه باختيار، و«انما هو بضرورة الوجود وترتيبه» (٥٣٨ ج ٢). وواضح ان هذا المنطق، منطق «الطبع» و«الطبائع» يجعل صاحبه لا يرى في التطور شيئاً آخر سوى تكرار ما حدث: التاريخ

يكرر نفسه و«الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»، ومن هنا تلك «**الدورة العصبية**» التي فسر بها ابن خلدون التاريخ الاسلامي الى عهده والتي جعلت **فلسفته التاريخية فلسفة مغلقة خالية من كل تطلع او استشراف مستقبلي**. صحيح ان ابن خلدون قد أكد مراراً وتكراراً على ضرورة التفسير والتعليل وانه يهدف بمشروعه الى بيان «العلل والاسباب» لا الى الوعظ والارشاد، ولكن صحيح كذلك انه كان يفهم «السببية» بمعنى «الطبع» و«الطبيعة»، وحتى فكرة العادة التي جعلها الاشاعرة ـ وابن خلدون واحد منهم ـ بديلاً لمفهوم السببية الفلسفي قد حوّلها الى «مستقر العادة» أي إلى طبع وطبيعة.

يتعلق الامر اذن بمفاهيم وتصورات، ولنقل ببنية عقلية لم يكن من الممكن ان تسمح لابن خلدون بأي استشراف مستقبلي يستجيب ويتلاءم مع منطلقه. **لقد انطلق ابن خلدون من تحليل الواقع فرفض الوعظ والارشاد «الخطابة» كما رفض الحلم الفلسفي (السياسة المدنية) ولم يبق امامه من حديث عن المستقبل الا ذلك الذي ينطلق من التخطيط العقلاني لتغيير الواقع بوسائل الواقع نفسه، وهذا بالضبط ما لم يكن من الممكن ان يفعله ولا ان يفكر فيه، وبالتالي فإن سكوته عن «المستقبل» لم يكن مجرد سكوت، بل كان عدم قدرة على الكلام.**

لنوضح هذه الدعوى بقدر ما يسمح به المقام.

قد يكون من لغو الكلام التأكيد هنا على اهمية بل ضرورة ربط الفكر بالواقع. واذا كان من الممكن للمرء ان يناقش في درجة صحة قولة ماركس المشهورة: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم» فإن قولته الاخرى «ان الانسانية لا تطرح من المشاكل الا تلك التي تقدر على حلها» تبدو كبديهية لا مجال للطعن فيها. لقد كان وعي ابن خلدون ـ تطلعاته، استشرافاته، همومه ومشاغله ـ محدوداً ومشروطاً بالواقع الاجتماعي الذي عاش فيه، وبما ان ذلك الواقع لم يكن قد افرز بعد عناصر تغييره، اي العناصر التي تلغيه وتقوم مقامه، فانه لم يكن من الممكن لابن خلدون طرح مشكلة المستقبل. ان الانسانية في عهده لم تكن قادرة على حل هذه المشكلة ولذلك ربطتها بقدرة فوق ـ انسانية يعبر عنها البعض بـ «القضاء والقدر» والبعض الآخر بـ «الطبع» او «الطبيعة»، وقد جمع بينهما ابن خلدون حينما ربط التحرك التاريخي بالعصبية ـ وهي عنده من طبائع العمران ـ وبـ «الدعوة الدينية» التي تعمل على «جمع القلوب»، وهذا مرهون بالمشيئة الإلهية.

لقد خاض ابن خلدون تجربته السياسية، التي ساهمت بقسط كبير في تشكيل تفكيره

وتوجيه رؤاه وتحديد اشكاليته، في مجتمع قبلي، مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر، حيث كانت العصبية القبلية تشكل بالفعل الاطار التنظيمي الوحيد والفعال الذي يتم بواسطته ومن خلاله التعبير عن التناقضات الاجتماعية والطموحات السياسية التي نعزوها نحن اليوم الى العوامل الاقتصادية، اي الى اسبابها الحقيقية التي تحكمها وتوجهها. ان هذا لا يعني غياب العامل الاقتصادي في الواقع الاجتماعي الذي حلله ابن خلدون ولا حتى غيابه في فكر صاحب المقدمة، بل كل ما في الامر، وهذا ما يجب اخذه بعين الاعتبار، هو ان الاقتصاد آنئذ لم يكن من القوة بحيث يطغى على العلاقات الاجتماعية. وكما يقول جورج لوكاش ان الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بعد الى مستوى «الكائن ـ في ـ ذاته» L'etre - en - soi الشيء الذي جعل الوعي الطبقي «غير قادر لا على الظهور بمظهر واضح ولا على التأثير بوعي في الحوادث التاريخية. ان الوعي العصبي (= الطائفي) Conscience d'etat بوصفه عاملاً تاريخياً ملموساً يخفي ويقنع masque الوعي الطبقي ويمنعه حتى من اظهار نفسه»[9]. وبعبارة اخرى ان عدم تبلور العامل الاقتصادي كعامل يستقطب العوامل الفاعلة الاخرى ويتحكم فيها جعل التفسير المادي للتاريخ غير ممكن، ومع غياب التفسير المادي الجدلي للتاريخ يغيب كل حديث موضوعي علمي عن المستقبل.

لم يكن من الممكن اذن ان يرى ابن خلدون غير ما رأى ولا اكثر مما رأى، ليس فقط بسبب عوائقه الابيستيمولوجية التي ابرزناها من قبل، بل ايضاً لان الواقع الاجتماعي ـ التاريخي الذي عاش فيه لم يكن يسمح بأي حديث موضوعي غير حديث «العصبية» و «الدورة العصبية». لقد كانت ظاهرة العصبية آنذاك عائقاً لتطور المجتمع وبالتالي عائقاً للفكر عن تبين العوامل الخفية المتحكمة في الواقع الاجتماعي التاريخي الشيء الذي يستحيل بدونه الحديث عن المستقبل.

* * *

الخلدونية مشروع نظري وواقع حضاري. انها في آن واحد نظرية في التارخ العربي وجزء من هذا التاريخ نفسه. وعلى الرغم من اننا أكدنا ونؤكد، ان ما يستهوينا ويبهرنا في الخلدونية هو انها تتحدث الينا عما لم نستطع نحن الكلام فيه بعد، فلا بد من التأكيد من جهة اخرى على انه **لا يمكن ان نحققها نظرياً الا اذا الغيناها واقعياً**. وبعبارة اخرى يجب ان نتجاوز بالتحليل والنقد الخلدونية كواقع حضاري ما زال يكبل مجتمعنا، لنحصل على

(9) G. Lukacs: Histoire et Conscience de classe trad. Axleos - Bois. éd. Minuit 1960 Paris, pp. 81 - 82.

الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا. وهذا ما لن يتم لنا الا اذا تحررنا من عوائقها الابيستيمولوجية وجعلناها ترى في حاضرنا نحن ما لم تكن تراه في حاضرها هي. انه البعد الاقتصادي في الصراعات الاجتماعية في الوطن العربي الذي يجب رصده وراء النزعات الطائفية والتحركات العشائرية، في الماضي والحاضر. ان ابراز هذا البعد معناه كسر عوائق التطور في مجتمعنا وتحرير عقولنا من سيطرة اللامعقول. ان دعوة المستقبل بل رسالته تطلب منا تحرير واقعنا من السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت الخلدونية تبقى بدون مستقبل وتهددنا نحن كذلك بنفس المصير.

ان ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب ان ننجزه وليس ما انجزته[10].

(10) ـ أعد هذا البحث للمشاركة به في ندة «ابن خلدون والفكر المعاصر» بتونس تحت رعاية المنظمة العربية للتربية والعلوم التابعة للجامعة العربية وذلك ما بين ١٤ ابريل ـ و ١٨ منه ١٩٨٠.

الفهرس

نحن والتراث

قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي

هذه «القراءات المعاصرة» لجوانب أساسية من تراثنا الفلسفي أنجزها مفكر بارز من مفكري المغرب، مساهمةً منه في المجهود المتواصل على صعيد الفكر العربي المعاصر من أجل اقرار طريقة ملائمة في التعامل مع التراث باعتباره أحد المحاور الرئيسية في اشكالية الفكر العربي في الوقت الحاضر.

ورغم أن هذه القراءات قد تمت كل واحدة بمعزل عن الأخرى، بمعنى انه لم يكن هناك ثمة تصور مسبق ينتظمها جميعاً. الا أنها تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة حدد المؤلف اطارهما في المدخل العام للكتاب، مما يجعلها، في الحقيقة، قراءة واحدة. . . قراءة تتعدى مجرد البحث أو الدراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية وتقترح تأويلاً يعطي للمقروء معنى يجعله ذا مغزى بالنسبة لبيئته الفكرية ـ الاجتماعية ـ السياسية، وأيضاً بالنسبة لنا نحن القراء المعاصرين. اذ تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية. . . فجعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا. وجعله معاصراً
هذه القراءات تعتمد، إذن، الف
منهجيتين رئيسيتين. . . وهنا
الجوهرية وجدتها.

دار التنوير للطباعة والنشر ـ ص. ب ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت.
المركز الثقافي العربي ـ ص. ب 4006 الدار البيضاء.